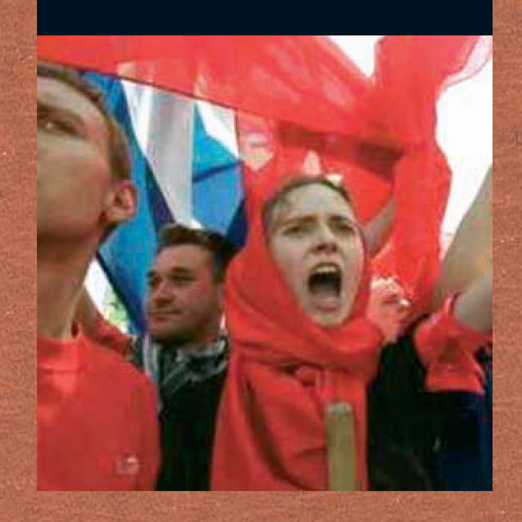
ganz1912

Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos

Un análisis de sistemas-mundo

Immanuel Wallerstein



AKAL
CUESTIONES DE ANTAGONISMO

24

Cuestiones de antagonismo

Director

Carlos Prieto del Campo

Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

Traducción de
Juan Mari Madariaga

ganz1912

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes
reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica
fijada en cualquier tipo de soporte.

© Immanuel Wallerstein, 2004
© Ediciones Akal, S. A., 2004
para todos los países de habla hispana
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1352-5
Depósito legal: M. 772-2004
Impreso en Materoffset, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

ganz1912

Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos

Un análisis de sistemas-mundo

Immanuel Wallerstein



En memoria de Terence K. Hopkins
y en honor de su legado

ganz1912

Índice general

TERCERA PARTE
Instituciones de la economía-mundo capitalista

CUARTA PARTE
Fracturas en el sistema-mundo: raza, nación, clase, etnicidad, género

QUINTA PARTE
Resistencia, esperanza y engaños

SEXTA PARTE
Después del 11 de septiembre de 2001

Prefacio

Dediqué mi obra más importante e influyente, *The Modern World-System* (vol. I), a Terence K. Hopkins, como reconocimiento de su prolongada influencia sobre mi obra. En 1974, recordaba los veinte años anteriores; pero después hubo otras dos décadas de amistad y colaboración. Y ahora que ya no está entre nosotros, quiero decir que no se ha ido y que ha dejado una herencia muy apreciada por quienes lo conocimos bien.

En este libro, que recoge ensayos míos escritos durante más de treinta años, hay muchos otros agradecimientos que quiero hacer públicamente. En cuanto a mi educación, soy producto del Columbia College y su plan de enseñanza general y del Departamento de Sociología de Columbia, probablemente el más influyente de la sociología mundial durante la década de 1950, dedicado a la exposición del estructuralismo-funcionalismo. Mis esfuerzos por sintetizar el conocimiento procedente de muchas áreas se deben seguramente a la tradición educativa del Columbia College. Mi relación con el programa de licenciatura en sociología es más compleja. Soy esencialmente, y fui desde un comienzo, un hereje en lo que se refiere a las ciencias sociales. Pero aprendí mucho al tener que lidiar con lo que entonces era la ortodoxia y siempre ha sido un esfuerzo intelectual serio, y sin duda llevo la marca de sus enseñanzas.

En Columbia había muchos profesores (de algunos de los cuales fui más tarde colega) a los que recuerdo como intelectualmente estimulantes y, por lo tanto, capaces de influir sobre sus alumnos: Mark van Doren por su sabiduría y su descaro juguetón, Paul Tillich por sus esfuerzos por clarificar los vínculos entre opciones morales y preocupaciones intelectuales, C. Wright Mills por su garbo intelectual y su predisposición a ir contracorriente, Robert S. Lynd por la seriedad del compromiso político que mantuvo durante toda su vida, y Daniel Bell, quien siempre me obligó a afinar mis argumentos para defender mis diferencias políticas con él.

Luego están los colegas, gente de mi misma edad, con los que compartí mi itinerario intelectual y con los que (además de con Hopkins) he discutido, debatido y polemizado durante los últimos treinta años. Tengo que mencionar a los tres con los que formé «la banda de los cuatro»: Samir Amin, Giovanni Arrighi y André Gunder Frank. Escribimos dos libros en común, y he acudido junto a ellos a innumerables coloquios. Solía decir que estaba acuerdo con cada uno de ellos en un 80 por 100. En los últimos años este porcentaje ha bajado en lo que se refiere a André Gunder Frank; pero todos ellos han sido buenos compañeros intelectuales y personales. Dudo en comenzar a hacer aquí una lista de todos los demás con los que he trabajado, pero al menos debo señalar a aquellos con los que he colaborado extensamente: el desaparecido Otto Kreye en Alemania, Etienne Balibar en Francia, Pablo González Casanova en México, Anuar Abdel Malek en Egipto/Francia.

En cuanto a mis alumnos en Columbia, McGill y Binghamton, para mí han sido una fuente inagotable de estímulo y la recompensa definitiva por mi dedicación a la enseñanza. También ahí la lista es muy larga, y me limitaré a recordar a los cuatro (ya no estudiantes) que me ofrecieron sobrios y aleccionadores consejos sobre qué incluir en este volumen: Wally Goldfrank, Bill Martin, Richard Lee y Georgi Derluguian.

Y, en primer lugar, aunque la mencione al final, quiero expresar mi gratitud a Beatrice, que se ha mantenido junto a mí hasta el final en muchos momentos difíciles y casi siempre me ha dado buenos consejos, a los que he hecho menos caso de lo que debía. Prometo enmendarme.

Créditos

1. «Ethnicity and National Integration in West Africa»», *Cahiers d'Etudes Africaines* 3 (octubre de 1960), pp. 129-139.
2. «Fanon and the Revolutionary Class», *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 250-268.
3. «Radical Intellectuals in a Liberal Society», en Immanuel WALLERSTEIN y Paul STARR (eds.), *University Crisis Reader,* II, Nueva York, Random House, 1971, II, pp. 471-477.
4. «Africa in a Capitalist World», *Issue* III, 3 (otoño de 1973), pp. 1-11.
5. «The Rise and Future Demise of the World Capitalist System», *Comparative Studies in Society & History* XVI, 4 (septiembre de 1974), pp. 387-415. Reproducido con permiso de Cambridge University Press.
6. «Modernization: Requiescat in Pace», en L. COSER y O. LARSEN (eds.), *The Uses of Controversy in Sociology*, Nueva York, Free Press, 1976, pp. 131-135. Copyright © 1976 de Free Press, División de Simon & Schuster. Reproducido con permiso del editor.
7. «Societal Development, or Development of the World-System?», *International Sociology* 1 (marzo de 1986), pp. 3-17.
8. «World-Systems Analysis», en A. GIDDENS y J. TURNER (eds.), *Social Theory Today,* Cambridge, Polity Press, 1987, pp. 309-324.
9. «Hold the Tiller Firm», *Comparative Civilization Review* 30 (primavera de 1994), pp. 72-80.
10. «Time and Duration», *Thesis Eleven* 54 (agosto de 1998), pp. 79-87.
11. «What Are We Bounding, and Whom, When We Bound Social Research?», *Social Research* LXII, 4 (invierno de 1995), pp. 839-856.
12. «Social Science and the Quest for a Just Society», *American Journal of Sociology* CII, 5 (marzo de 1997), pp. 1241-1257.

13. «Long Waves as Capitalist Process», *Review* VII, 4 (primavera de 1984), pp. 559-575.
14. «Commodity Chains in the World-Economy Prior to 1800», *Review* X (verano de 1986), pp. 157-170.
15. «Households as an Institution of the World-Economy», en J. SPREY (ed.), *Fashioning Family Theory: New Approaches,* Newbury Park (CA), Sage, 1990, pp. 34-50.
16. «The Three Instances of Hegemony in the History of the Capitalist World-Economy», *International Journal of Comparative Sociology* XXIV, 1-2 (enero-abril de 1983), pp. 100-108.
17. «Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System», *Hitotsubashi Journal of Social Studies* XXI, 1 (agosto de 1989), pp. 5-22.
18. «The Construction of Peoplehood», *Sociological Forum* II, 2 (primavera de 1987), pp. 373-388.
19. «Does India Exist?», *Unthinking Social Science,* Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 130-134.
20. «Class Formation in the Capitalist World-Economy», *Politics and Society* V, 3 (1975), pp. 367-375.
21. «The Bourgeois(ie) as Concept and Reality», *New Left Review* I/núm. 167 (enero-febrero de 1988), pp. 91-106.
22. «The Ideological Tensions of Capitalism», en J. SMITH *et al.* (eds.), *Racism, Sexism, and the World-System*, Nueva York, Greenwood Press, 1988, pp. 3-9.
23. «Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science», *New Left Review* I/núm. 226 (noviembre/diciembre de 1997), pp. 93-108.
24. «1968, Revolution in the World-System», *Theory and Society* XVIII, 4 (julio de 1989), pp. 431-449.
25. «Social Science and the Communist Interlude», *Polish Sociological Review* 1 (1997), pp. 3-12.
26. «America and the World», *Theory and Society* XXI, 1 (febrero de 1992), pp. 1-28.
27. «The Agonies of Liberalism», *New Left Review* 204 (marzo-abril de 1994), pp. 3-17.
28. «Peace, Stability, and Legitimacy», en G. LUNDESTAD (ed.), *The Fall of Great Powers: Peace, Stability, and Legitimacy*, Oslo, Scandinavian University Press, 1994, pp. 331-349.
29. «The End of What Modernity?», *Theory and Society* XXIV, 4 (agosto de 1995), pp. 471-488.
30. «America and the World: The Twin Towers as Metaphor», Charles R. Lawrance II Memorial Lecture, Brooklyn College, 5 de diciembre de 2001; *Theory and Society* XXI (1 de febrero de 2002), pp. 1-28.
31. «New Revolts Against the System», *New Left Review* II/núm. 18 (noviembre-diciembre de 2002), pp. 29-39.
32. «Entering Global Anarchy», *New Left Review* II/núm. 22 (julio-agosto de 2003), pp. 27-35.

Introducción

Mi biografía intelectual constituye una larga búsqueda de una explicación adecuada de la realidad contemporánea que nos permita actuar sobre ella. Esta búsqueda es a un tiempo intelectual y política, ya que siempre me ha parecido que no podía ir la una sin la otra.

Supongo que comenzó cuando estudiaba en el instituto, en Nueva York, durante la Segunda Guerra Mundial. En mi familia se hablaba mucho de política y en particular de los acontecimientos mundiales; la lucha contra el nazismo y el fascismo nos preocupaba desde bastante antes de Pearl Harbor. También éramos muy conscientes de la gran escisión en la izquierda global de la época, esto es, la que se había producido entre la Segunda Internacional y la Tercera. Incluso en la atmósfera unitaria de los tiempos de guerra, las diferencias que enfrentaban a las dos internacionales eran notables, y yo viví la declinación local de ese enfrentamiento en las discrepancias políticas que se suscitaban entre el partido liberal de Nueva York y el partido laborista estadounidense. Cuando entré en el Columbia College en 1947, la organización política más activa en el campus durante mi primer año era el Comité de Veteranos Americanos (AVC), y aunque era demasiado joven para considerarme un veterano, acudía a las asambleas públicas del AVC y vi cómo se dividía (y quedaba destruido) por esta misma escisión.

Mi reacción frente a aquellos debates fue compleja: me convencía casi todo lo que me decían los socialdemócratas en su crítica hacia los comunistas: los males del estalinismo y el terror, los bruscos zigzagueos carentes de principios de la línea el partido, la *langue de bois*. Pero también me convencía casi todo lo que me decían los comunistas sobre los socialdemócratas: su crónico sometimiento a los nacionalismos occidentales, la increíble debilidad de su oposición a la polarización capitalista y la falta de militancia seria contra la injusticia racial.

Políticamente, esto me enfrentó a dilemas que he tenido que arrostrar desde entonces. Intelectualmente, me planteaba una serie de interrogantes que he ido desarrollando en mis escritos a lo largo de los años: la naturaleza de lo que di en llamar movimientos antisistémicos y cómo sus actividades estaban condicionadas por constricciones sistémicas de las que nunca han sido totalmente capaces de liberarse. En pocas palabras, comencé a historiar esos movimientos no sólo para comprender por qué hacían lo que hacían, sino también para formular del mejor modo posible las opciones políticas verdaderamente factibles en el presente.

Los primeros años de posguerra, 1945-1950, fueron emocionantes; entonces todo parecía posible. Para mí (y para muchos otros) terminaron con la guerra de Corea. De repente, el anticomunismo lo invadió todo, como una oleada abrumadora, y en Estados Unidos comenzó a florecer el macartismo. Hice el servicio militar en el ejército estadounidense entre 1951 y 1953, y cuando regresé a Columbia decidí escribir mi tesina sobre el macartismo como fenómeno de la cultura política estadounidense. Recurrí a la distinción que hacía Wright Mills en *New Men of Labor* entre los conservadores sofisticados y la derecha práctica, para argumentar que el macartismo era un programa de la derecha práctica, a la que los comunistas sólo preocupaban marginalmente, y que en realidad estaba dirigido ante todo contra los conservadores sofisticados. Aquel ensayo fue muy bien recibido y ampliamente citado por aquella época. Me confirmó la idea de que debía considerarme lo que con el lenguaje de la década de 1950 se llamaba un «sociólogo político».

Sin embargo, la política estadounidense no me atraía lo suficiente como para convertirla en centro primordial de mi preocupación intelectual. Desde mis años mozos me había interesado mucho el mundo no europeo. Seguía con atención particular los acontecimientos que tenían lugar en la India, y leí mucho de Gandhi y Nehru. En 1951 participé en un congreso internacional de la juventud, donde conocí a muchos delegados de África mayores que yo y que ya ocupaban importantes puestos políticos en sus respectivos países. En 1952 tuvo lugar otro congreso de la juventud en Dakar (Senegal). De repente me encontré metido en el torbellino de lo que pronto se iban a convertir en los movimientos independentistas (en mi caso los del África Occidental Francesa).

Decidí hacer de África el centro de mi preocupación intelectual y mis esfuerzos solidarios; como hablaba francés y tenía contactos, me convertí en uno de los pocos intelectuales estadounidenses que podía estudiar África por encima de las barreras lingüísticas europeas. En 1955 obtuve una beca de la Fundación Ford para estudiar en África y escribir una tesis sobre la Costa de Oro (Ghana) y Costa de Marfil en relación con el papel que desempeñaban las asociaciones de voluntarios en el ascenso de los movimientos nacionalistas en ambos países. Me había convertido en un africanista, un papel intelectual que seguí ejerciendo durante dos décadas. Escribí muchos libros y artículos sobre temas y cuestiones africanas, y en 1973 fui elegido presidente de la Asociación

(estadounidense) de Estudios Africanos. Durante veinte años viajé por toda África, recorriendo casi tres cuartas partes de los países del continente.

Si mi exploración intelectual me llevó pronto lejos del terreno familiar de mi propio país al África contemporánea –que seguía siendo todavía un continente colonizado cuando lo visité por primera vez y comencé a estudiarlo– fue porque en aquella década de 1950 me parecía que el acontecimiento más importante del siglo XX era la lucha por superar el control de Occidente sobre el resto del mundo, lo que hoy día llamamos relaciones Norte-Sur, o centro-periferia, o eurocentrismo.

Reconozco que en la década de 1950, y hasta mucho tiempo después, esa valoración no era ampliamente compartida. Para la mayoría de la gente, lo que algunos denominaban guerra fría entre democracia y totalitarismo, y otros lucha entre burguesía y proletariado (términos todos ellos definidos bastante inflexiblemente), era (y para muchos sigue siendo) la principal cuestión definitoria de nuestra época. Mi planteamiento me supuso, por lo tanto, una batalla desigual, no sólo contra un amplio consenso en el mundo político y académico, sino contra los conceptos derivados de esa concepción dominante que yo también había internalizado. África ya no es el centro primordial de mi trabajo empírico, pero creo que mis estudios africanos me abrieron los ojos a las cuestiones políticas candentes del mundo contemporáneo y al problema académico de cómo analizar la historia del sistema-mundo moderno. África puso en cuestión la parte más opresiva de mi educación.

Al principio pensaba que los debates académicos y políticos sólo se referían al análisis empírico de la realidad contemporánea, pero pronto me di cuenta de que había que cuestionar los propios instrumentos del análisis. Los que me habían enseñado parecían condicionar nuestros análisis empíricos y distorsionar nuestras interpretaciones. Poco a poco, durante unos veinte años, mis ideas fueron evolucionando, hasta que en la década de 1970 comencé a decir que estaba tratando de mirar el mundo desde una perspectiva a la que llamé «análisis de los sistemas-mundo». Esto suponía dos importantes decisiones intelectuales. La primera era que la elección de la «unidad de análisis» era crucial, y que la única unidad de análisis creíble era un «sistema-mundo» o, más en general, un «sistema social histórico».

La segunda decisión intelectual fue dejar de lado el llamado *Methodenstreit* [disputa sobre los métodos] que había constreñido y escindido las ciencias sociales modernas entre el humanismo idiográfico y la ciencia nomotética; un debate totalmente falso. En lugar de elegir un bando, algo que todos me insistían que hiciera, me convencí –al principio instintivamente y luego de forma más razonada– de que todo análisis que pretendiera afrontar seriamente la descripción y explicación del mundo real tenía que ser al mismo tiempo histórico y sistémico.

El lector podrá seguir en los ensayos presentados en este volumen mi alegato en favor de estas dos premisas básicas de mi trabajo: el sistema-mundo como unidad de análisis y la insistencia en que todas las ciencias sociales debían ser al mismo tiempo

históricas y sistémicas. Ni una ni otra fue saludada con entusiasmo cuando las defendí por primera vez; la primera de ellas se convirtió en mi divisa académica y ha acabado por tener gran repercusión. Cuando presenté más detalladamente mis argumentos en favor del sistema-mundo como unidad de análisis, en particular en el primer volumen de *The Modern World-System* y luego en el ensayo que se reproduce aquí como capítulo V, ambos publicados en 1974, más gente respondió favorablemente. Algunos quedaron completamente convencidos; otros sólo concedían que había razones de peso para considerar el asunto en serio. A menudo los que se oponían más vigorosamente no discutían sobre bases empíricas (en términos de los hechos a los que apelaba) sino por razones epistemológicas (porque no era una proposición falsable).

Descubrí así que no bastaría argumentar en favor de una descripción diferente del mundo real. Había que discernir cómo saber qué descripción era cierta, o más cierta, o más creíble, o más útil que otra. Tuve que lanzarme a batallas epistemológicas para que otros y yo pudiéramos llevar adelante nuestros análisis de los procesos sociales como totalidades integrales y complejas. Los ensayos de la segunda parte de este volumen muestran cómo volqué cada vez más mi atención en estas discusiones epistemológicas, que implicaban visiones diferentes de la realidad social.

Todo esto resultó también empíricamente fructífero. Descubrí que las dos premisas mencionadas me permitían reinterpretar muchos viejos debates y reunir nuevos e importantes tipos de datos que iluminaban, a mi parecer, la realidad contemporánea. En particular, esta nueva forma de contemplar la realidad social clarificaba las opciones históricas involucradas en la construcción del sistema-mundo existente, así como las que tendremos que tomar en el próximo futuro cuando construyamos el (o los) que lo sustituyan. El análisis de los sistemas-mundo me permitió recorrer un amplio abanico de cuestiones concretas, pero siempre de forma que las piezas quedaran ajustadas al final del ejercicio. No es que el análisis de los sistemas-mundo me permitiera «descubrir la verdad», sino que más bien permitió efectuar lo que consideraba interpretaciones creíbles de la realidad social que me parecen más útiles para todos nosotros a la hora de tomar decisiones políticas y morales. También me permitió distinguir entre las estructuras de larga duración y las expresiones momentáneas de la realidad que con tanta asiduidad reificamos en teorías de moda. El reciente y enorme furor con respecto a la llamada «globalización» es un ejemplo de esto último.

Concentré mis energías en la descripción del funcionamiento y desarrollo histórico del sistema-mundo moderno, que para mí, insistía, es una economía-mundo capitalista. Traté de describir sus pilares institucionales, su origen histórico y las razones por las que pensaba que había entrado en un periodo de crisis sistémica y, por lo tanto, de transición caótica a un orden nuevo. La tercera parte de este libro contiene descripciones analíticas de las principales estructuras institucionales de esta economía-mundo capitalista –los ciclos de Kondratief, las cadenas mercantiles, las unidades domésticas como

mancomunidad de ingresos, el sistema interestatal y sus ciclos de hegemonía y la geocultura–, así como una crítica detallada de las teorías del desarrollo nacional y el desarrollismo como modelo explicativo (teoría de la modernización).

El término «sistema-mundo» evoca con frecuencia suposiciones de equilibrio y consenso, lo que está muy lejos de mi pensamiento. De hecho, lo más interesante de los sistemas es que en todos ellos hay profundas fracturas, que se tratan de limitar institucionalizándolas, como explicaron Georg Simmel, Lewis Coser y Max Gluckman hace mucho tiempo. Sin embargo, es igualmente cierto que los sistemas nunca consiguen eliminar del todo sus conflictos internos, ni siquiera evitar que adopten formas violentas, y esta idea sigue siendo el principal legado de la obra de Karl Marx.

Además, como hemos aprendido todos muy claramente durante las últimas décadas, en cualquier sistema histórico existe más de una línea de fractura. Por eso comencé a dedicar mi tiempo y mis energías a tratar de analizar las principales fracturas en el sistema-mundo moderno, cómo difieren y se relacionan entre sí y cómo limita cada una de ellas los efectos de las demás. Éstos son los temas de la cuarta parte del libro, un intento de clarificar lo que pienso que son las cinco principales fracturas de nuestro mundo moderno: la raza, la nación, la clase, la etnicidad y el género.

Para concluir presento lo que últimamente nos preocupa más a todos: qué hacer. He puesto como título a la quinta parte «Resistencia, esperanza y engaños». Esas tres palabras describen para mí la historia de los movimientos antisistémicos en el sistema-mundo moderno. He tratado de relacionar la historia de estos movimientos con un esquema geopolítico más amplio, así como con los conceptos políticos que hemos elaborado para describir nuestra realidad y nuestras aspiraciones.

En un primer momento había concebido este libro sólo con esas cuatro partes. Añadí una primera parte con escritos más antiguos (anteriores a 1974, fecha de publicación del primer volumen de *The Modern World-System*) que se refieren sobre todo a África y en menor medida a la universidad moderna, debido a la insistencia de varios amigos; agradezco esa sugerencia, porque creo que no se puede entender ni evaluar a ningún autor/a sin tener en cuenta el contexto en que él o ella escribe, y en particular contra lo que él o ella escribe.

La primera parte de este libro muestra así cómo inicié el camino hacia lo que acabaría siendo el análisis de los sistemas-mundo, ocupándome de lo que se podría llamar «etnicidad». Traté de dar sentido a los excitantes e influyentes escritos de Frantz Fanon. Intenté sacar conclusiones, a la luz de 1968, sobre la actitud política correcta de los «intelectuales radicales en una sociedad liberal». Y traté de insertar mi temprana preocupación por África en mi viraje hacia el estudio del sistema-mundo moderno como totalidad y las cuestiones relacionadas con las estructuras del saber.

Conforme iba leyendo, observando, analizando y escribiendo, he llegado a reconocer los temas recurrentes y subyacentes de mi itinerario intelectual, cuáles son para mí

las cuestiones más difíciles de elucidar. Sobresalen cuatro: la primera es claramente el peso que debemos dar a los esfuerzos que nos permitimos para inventar universales frente a las pretensiones de valoraciones particulares en las que todos insistimos. Es fácil considerar las propias opiniones como expresiones de lo universal y las de los demás como otras tantas expresiones de múltiples particulares. Pero si el universalismo autocentrado es Escila, Caribdis es la diferencia autocentrada, la pretensión de que cualquier expresión social, cualquier argumento académico, cualquier percepción del mundo son igualmente válidos, útiles o virtuosos, y que no vale la pena hacer distinciones intelectuales o morales. Ambas posiciones niegan la posibilidad de analizar, apreciar y aproximarnos colectivamente a un mundo lo más racional y democrático posible.

El segundo problema recurrente es la relación entre el mundo real y las percepciones que tenemos de él. No es nada nuevo, y ha vuelto a aparecer con fuerza en los debates de las últimas décadas. Mi propia posición al respecto es muy clara. Existe un mundo real y es el objeto de nuestras observaciones académicas. De otro modo, ¿por qué molestarnos en escribir sobre él? En cualquier caso, todos vivimos en este mundo real día a día y somos muy conscientes de que debemos tenerlo en cuenta en todo lo que hacemos; de lo contrario, mereceríamos el calificativo de psicóticos. Por otra parte, me parece igualmente claro que percibimos este mundo real como con unas lentes, cuya geometría determina en gran medida lo que creemos ver. Me parece evidente que la realidad es algo construido socialmente, con tal de que recordemos que esa construcción es auténticamente social, es decir, colectiva y no individual.

Evidentemente, insistir a la vez en que existe un mundo real y en que sólo lo podemos ver a través de una especie de lentes sociales supone un dilema para el intelectual serio. Requiere una reflexión constante sobre cómo se distorsiona nuestra visión y sobre cómo podemos mejorar la calidad de nuestras percepciones. Pero cada reflexión está a su vez sujeta a la misma contradicción. Es este dilema el que me ha llevado a situar en el centro de mis análisis ciertas cuestiones epistemológicas.

El tercer tema recurrente, que tampoco es nada nuevo, ha sido y es la relación existente entre análisis intelectual y acción política: la vieja cuestión de teoría y praxis. Ya he dicho que personalmente no veo conflicto en ello, ¡todo lo contrario! Pero también creo que hay que evitar los extremismos. Por un lado, existe el peligro de la falsa proclamación de desapego que tanto se repite como supuesto indicador de cientificidad. Por otro, constatamos la sumisión del estudioso a alguna autoridad –del Estado o de un partido– pretextando la lealtad política. Me parece que el intelectual tiene el deber de subvertir las verdades heredadas, y que esa subversión sólo puede ser socialmente útil si refleja un serio intento de comprometerse con el mundo real y entenderlo lo mejor que podamos.

El cuarto y último tema recurrente es la articulación en un mismo análisis de dos hechos: que el mundo tiene estructuras de larga duración y que está cambiando cons-

tantemente. Se trata por supuesto de un segundo problema epistemológico, al que he dedicado mucha atención desde un principio. La mayoría de nosotros suele hablar en términos de verdades más o menos intemporales o de descripciones de situaciones únicas. Pero ninguna situación puede ser descrita verdaderamente como única, ya que las palabras con las que la describimos son categorías que necesariamente suponen rasgos comunes con algún grupo más amplio y, por lo tanto, alguna estructura prolongada que parece ser estable. Al mismo tiempo, desde luego, ninguna verdad es eterna, porque el mundo cambia inexorable y continuamente. Así pues, debemos trabajar con estructuras/categorías temporalmente útiles que incluyen procesos por los que se transforman en otras estructuras/categorías.

Creo que he sido bastante coherente en mis opiniones a lo largo del tiempo que me he dedicado a escribir. Sin embargo, tengo que reconocer que hubo tres puntos de inflexión en mi desarrollo político e intelectual. El primero, como ya he indicado, fue mi porfía con las cuestiones que han devastado a la izquierda durante la mayor parte de su historia organizativa: la escisión entré la Segunda Internacional y la Tercera. El segundo fue mi encuentro con África y con los movimientos de liberación nacional, que me permitió situar los debates entre las dos internacionales en su contexto adecuado, como debates esencialmente europeos que ignoraban la fundamental y continua polarización de la economía-mundo capitalista. Y el tercero fue la revolución mundial de 1968, que viví directamente en la universidad de Columbia, y que ayudó a expulsar de mi pensamiento tanto las persistentes ilusiones del liberalismo como una concepción romántica de los movimientos antisistémicos. Hizo que se me pasara la borrachera.

Inevitablemente, mis opiniones evolucionaron en ciertos aspectos importantes, y eso no sucedió sin ayuda. Reconozco una continua deuda intelectual con Marx, Freud, Schumpeter y Karl Polanyi. Entre quienes conocí personalmente y he leído extensamente, los tres que han influido más para modificar mis argumentaciones (en lugar de profundizar en una línea de argumentación paralela) han sido Frantz Fanon, Fernand Braudel e Ilya Prigogine (en ese orden cronológico). Fanon representó para mí la expresión de la insistencia de los parias del sistema-mundo moderno en que tienen voz, una visión del mundo y derecho no sólo a la justicia sino a la valoración intelectual. Braudel, más que ningún otro otro, me hizo consciente de la importancia central de la construcción social del tiempo y el espacio y de su influencia sobre nuestros análisis. Y Prigogine me obligó a afrontar la realidad de un mundo en el que no existen certezas, pero sigue existiendo un saber. El lector percibirá sin duda cómo han cambiado estos tres pensadores la configuración en mis argumentos (lo abordo directamente en los capítulos II y X).

El análisis de los sistemas-mundo, como argumento en el capítulo IX, no es una teoría, sino una protesta contra cuestiones menospreciadas y epistemologías engañosas. Es un llamamiento al cambio intelectual, en realidad a «impensar» las premisas de las

ciencias sociales decimonónicas, como decía el título de uno de mis libros. Es una tarea intelectual que tiene que ser también una tarea política, porque –insisto– la búsqueda de la verdad y la del bien son la misma búsqueda. Si tenemos que avanzar hacia un mundo sustancialmente racional, en la acepción que daba Max Weber a este término, no podemos menospreciar ni los desafíos intelectuales ni los políticos, y tampoco podemos separarlos. Sólo podemos afrontar, por difícil que sea, ambos desafíos simultáneamente, y tirar *pa'lante* lo mejor que podamos.

Primera parte

Hacia el análisis de los sistemas-mundo

I

Etnicidad e integración nacional en África occidental

Escribí este artículo a raíz de mi encuentro con la realidad contemporánea africana, en particular en Ghana y Costa de Marfil, donde estuve investigando para mi tesis doctoral. En un primer momento me sorprendió el hecho de que pareciera haber simultáneamente un fuerte movimiento nacionalista y un florecimiento de lo que se conocían como «asociaciones tribales», y que muy a menudo la misma gente parecía participar en ambos. Para dar cuenta de ese fenómeno opté por recalificar el «tribalismo» como «etnicidad» –creo que fue una de las primeras veces que se utilizó ese término–, entendiendo su propagación no como algo opuesto al ascenso del nacionalismo, sino como un proceso paralelo en el desarrollo del mundo moderno.

Muchos de quienes han escrito recientemente sobre África occidental, ya sean trabajos académicos o divulgativos, aseguran que se está dando actualmente un conflicto entre tribalismo y nacionalismo que amenaza la estabilidad de esos nuevos países. En realidad, la relación entre tribalismo y nacionalismo es más compleja. Aunque la etnicidad (tribalismo) dificulta en algunos aspectos la integración nacional (objetivo primordial de los movimientos nacionalistas), también la facilita en otros *aspectos*. El presunto conflicto se puede clarificar analizándolo con algún detalle. Antes de entrar en materia debo advertir que utilizo deliberadamente el término «etnicidad» en lugar de «tribalismo», y definiré cuidadosamente cómo lo uso.

En un entorno rural tradicional cada individuo pertenece en primer lugar a una familia y luego a una tribu[1]. Las obligaciones que le impone la tribu varían en relación

[1] Una tribu es lo que Murdock llama una comunidad, y señala: «La comunidad y la familia nuclear son los únicos grupos sociales genuinamente universales. Aparecen en todas las sociedades humanas conocidas», G. Murdock, *Social Structure*, Nueva York, Macmillan, 1949, p. 79.

con la complejidad del sistema tribal de gobierno[2], de la que también depende el grado de distinción entre lealtades familiares y tribales, aunque en gran medida se complementan armoniosamente.

Bajo el dominio colonial, el cambio social provocado por los administradores europeos y el proceso de urbanización han producido notables cambios en esas lealtades, que en su conjunto se ha denominado «destribalización». Quienes han escrito sobre la lealtad tribal confunden con frecuencia tres fenómenos distintos que convendría distinguir: lealtad a la familia, lealtad a la comunidad tribal y lealtad al gobierno o jefe tribal[3]. Lo que se suele denominar destribalización es a menudo simplemente un declive de la autoridad de los jefes; pero eso no significa necesariamente que un individuo que ya no sea leal a su jefe haya rechazado igualmente la tribu como comunidad hacia la que está ligado por ciertas obligaciones y de la que espera cierta seguridad[4].

Se podría objetar que en África occidental no existe una distinción clara entre gobierno tribal y comunidad tribal. Esto quizá sea cierto en las áreas rurales, pero en las ciudades sí está clara la distinción, ya que en ellas los individuos encuentran nuevas fuentes de poder y prestigio que para muchos suponen más amparo que el gobierno tribal, por lo que pierden parte de su respeto hacia la autoridad del jefe. La tribu, en cambio, todavía puede cumplir una función útil, en parte nueva, como grupo étnico. La comunidad *(Gemeinschaft)* a la que pertenece el individuo puede no coincidir exactamente con el mismo grupo que antes; los métodos de gobierno son diferentes, como lo es su papel en la estructura nacional. Aun así, esa comunidad se parece lo suficiente a la «tribu» rural tradicional como para utilizar el mismo término. En este artículo, no obstante, utilizaré el término «tribu» para las áreas rurales y «grupo étnico» para las ciudades.

---

[2] Sobre los tipos de organizaciones tribales en África véanse M. FORTES y E. EVANS-PRITCHARD (eds.), *African Political Systems*, Oxford, 1940; J. MIDDLETON y D. TAIT, *Tribes without Rulers*, Londres, 1958 y D. FORDE, «The Conditions of Social Development in West Africa», *Civilisations* III, núm. 4 (1953), pp. 472-476.

[3] No examinaré aquí en profundidad el papel actual de la familia en África occidental, y me limitaré a decir que sería muy exagerado sugerir que los lazos familiares han declinado drásticamente en las áreas urbanas. En cualquier caso, la fuerza de los lazos familiares puede variar independientemente de la de los lazos tribales.

[4] También hay evidentemente casos en los que las dos lealtades declinan juntas y se produce por consiguiente una grave anomia. La incapacidad para distinguir este caso de aquel en que sólo disminuye la lealtad hacia el jefe puede dar lugar a mucha confusión. Véase este comentario de Mercier en el que trata de clarificar la cuestión: «Es en esta minoría [los trabajadores estacionales] en la que realmente se puede hablar de destribalización en el sentido de una degradación total del papel de los antiguos cuadros sociales. En la población permanente, por el contrario, hemos visto que las estructuras de parentesco y de afiliación étnica desempeñaban un papel considerable» (P. MERCIER, «Aspects de la société africaine dans l'agglomération dakaroise: groupes familiaux et unités de voisinage», en P. MERCIER *et al.*, «L'Agglomération Dakaroise», *Études Sénégalaises* 5 [1954], p. 39).

Algunos autores han puesto en cuestión esa supuesta destribalización. Rouch, por ejemplo, afirma haber encontrado por el contrario una «supertribalización» entre los *zabrama* y otros inmigrantes en Ghana[5]. Y como ha comentado Mitchell sobre otros lugares de África: «La gente de las áreas rurales da por sentada su pertenencia tribal, pero cuando llega a la ciudad esa pertenencia cobra otra importancia»[6]. Se trata sin embargo de un falso debate. Veremos que muy a menudo el grupo del que se ha «destribalizado» el individuo (esto es, la tribu hacia cuyo jefe ya no se siente tan obligado) no es necesariamente el mismo en el que se ha «supertribalizado» (esto es, el grupo étnico al que se siente estrechamente vinculado en el contexto urbano).

La pertenencia a un grupo étnico es una cuestión de definición social, una interacción entre la autodefinición de sus miembros y la definición de otros grupos. El grupo étnico parece precisar un tamaño mínimo para funcionar efectivamente y, por lo tanto, para lograr una definición social[7]. Ahora bien, puede suceder que un individuo que se consideraría a sí mismo miembro de cierta tribu en un área rural no encuentre en la ciudad a otros miembros de su pueblo. Entonces puede simplemente redefinirse *a sí mismo* como miembro de un nuevo grupo más amplio[8]. Ese grupo corresponde normalmente a cierta unidad lógica, geográfica o lingüística, pero puede no haber existido como entidad social con anterioridad.

De hecho, este tipo de redefinición es muy corriente. Dos acciones le confieren función y *status*. Una es la sanción oficial por parte del gobierno, ya sea en forma de categoría censal[9] o a través del reconocimiento de «jefes en las ciudades»; la otra es la formación de asociaciones étnicas (tribales) o, como se dice con mayor precisión en francés, *asso-*

---

[5] J. ROUCH, «Migrations au Ghana», *Journal de la Société des Africanistes* XXVI, núm. 1/2 (1956), pp. 163-164.

[6] J. C. MITCHELL, «Africans in Industrial Towns in Northern Rhodesia», *H.R.H. The Duke of Edinburgh's Study Conference*, núm. 1, p. 5.

[7] Mercier observa: «Cabría también señalar que cuanto más pequeño es el tamaño de un grupo étnico en una ciudad, mayor es la importancia de estar relacionado con alguien cuando no existen vínculos estrechos de parentesco» (P. Mercier, «Aspects de la société africaine dans l'agglomération dakaroise: groupes familiaux et unités de voisinage», cit., p. 22).

[8] Según observa Mercier, en Dakar «bastantes personas, obviamente de origen *lebou* [...], se consideraban a sí mismas como *wolof*, lo que prueba la crisis de la identidad *lebou*», *ibid*, p. 17.

[9] Por ejemplo, G. Laserre escribe: «L'habitude est prise à Libreville de recenser ensemble Togolais et Dahoméens sous l'appellation de "Popo"» [«En Libreville existe la costumbre de censar juntos a togoleños y dahomeyanos bajo la etiqueta de "popo"»] (*Libreville*, París, Armand Colin, 1958, p. 207). Epstein alude a un fenómeno similar en las ciudades del «cinturón del cobre» de Rhodesia del Norte, donde uno de los mayores grupos étnicos, según la apreciación común y el censo, es el de los niasalandeses. Niasalandia es una unidad territorial creada por los británicos, en la que habitan tribus *henga*, *tonga*, *tumbuka* y otras, todos cuyos miembros son considerados niasalandeses (A. L. EPSTEIN, *Politics in an Urban Afican Community*, Manchester, Manchester University Press, 1958, p. 236).

ciations d'originaires. Estas asociaciones constituyen hoy día la forma principal de «gobierno»[10] étnico (tribal) en las ciudades de África occidental.

Algunas de esas asociaciones étnicas se definen claramente sobre bases territoriales, pese a que acaso consideren su relación con los jefes tradicionales su *raison d'être*. Por ejemplo, Amon d'Aby ha descrito como sigue el proceso vivido en Costa de Marfil:

> Uno de los fenómenos más curiosos observados en Costa de Marfil inmediatamente después de la independencia fue la notable tendencia de las elites indígenas a crear asociaciones regionales.

En esas asociaciones se agrupaban los habitantes de uno o varios distritos administrativos. Su objetivo ya no era el de organizar encuentros deportivos u otras actividades recreativas, como las estructuras apolíticas de preguerra, sino más bien facilitar el progreso en sus áreas originarias, tratando de fomentar la colaboración de las jóvenes generaciones instruidas con las *generaciones* anteriores, representadas por sus jefes de siempre, que todavía se atenían a conceptos anticuados y políticas pasadas de moda[11].

Debemos señalar que las unidades administrativas en cuestión (*les cercles*) fueron creadas por el gobierno colonial y no están necesariamente relacionadas con agrupamientos tradicionales. Tales asociaciones étnicas, formadas en unidades administrativas no tradicionales, se encuentran en toda el África occidental[12]. Un ejemplo quizá clásico de la importancia del tribalismo allí es el papel que ha jugado en la política nigeriana la tradicional rivalidad yoruba-ibo. Sin embargo, el Dr. S. O. Biobaku ha señalado que el uso del término «yoruba» para referirse a varios pueblos distintos del nordeste de Nigeria se debía en gran medida a la influencia de la misión anglicana en Abeokuta durante el siglo XIX. La lengua «yoruba» promovida por la misión fue el nuevo factor unificador. Hodgkin observa:

> Todos reconocen que «ser nigeriano» es una idea nueva, pero al parecer la de «ser yoruba» no es mucho más antigua[13].

---

10 Por «gobierno» entiendo aquí los mecanismos que definen las normas y objetivos del grupo. Puede haber o no una estructura efectiva y formal para aplicar estas normas.

11 F. AMON D'ABY, *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*, París, Larose, 1952, p. 36.

12 Se ha informado de fenómenos similares en otras áreas que experimentan un rápido cambio social. Lewis señala el crecimiento en Somalia de un «tribalismo basado en vínculos territoriales más que en los clanes», al menos entre los grupos meridionales (I. M. LEWIS, «Modern Political Movements in Somaliland, I», *Africa* XXVIII [julio de 1958], p. 259). En el Pacífico Sur, Mead observa: «Los comentaristas de la vida nativa sacudían la cabeza, pensando que los nativos eran del todo incapaces de organizarse más allá de los límites tribales más estrechos, olvidando el hecho de que términos como "solomons", "sepiks" o "manus", aplicados a los Rabaul, encubrían muchas diferencias tribales» (M. MEAD, *New Lifes for Old*, Nueva York, Morrow, 1956, p. 79). Un artículo de Max Gluckman, publicado después de que escribiera estas líneas, observa el mismo fenómeno en África central. Véase M. GLUCKMAN, «Tribalism in British Central Africa», *Cahiers d'Études Africaines*, I, enero de 1960, pp. 55-70.

13 T. HODGKIN, «Letter to Dr. Biobaku», *Odù* 4 (1957), p. 42.

A veces la definición del grupo étnico puede derivar incluso de una ocupación común –y hasta de la forma de vestirse– más que de una lengua común o una entidad tradicional. Por ejemplo, los habitantes de Accra suelen tender a designar a cualquier persona procedente de la sabana (o al menos a todos los mercaderes) como «hausa», aunque su área originaria no sea un área *hausa* tradicional[14]. De forma parecida, un residente en Abiyán puede calificar a esas mismas personas como *dioula*[15]. Tales designaciones pueden deberse a un error, pero muchos habitantes de la sabana aprovechan la confusión para introducirse en ese grupo, por ejemplo, trasladándose a vivir a *Sabon Zongo* (área residencial *hausa*) e incluso adoptando como religión el islam para facilitar la asimilación[16]. Lo hacen porque, menospreciados por el grupo étnico dominante en la ciudad, encuentran seguridad en el seno de un grupo relativamente fuerte (*hausa* en Accra, *dioula* en Abiyán, *bambara* en Thiès), hacia el que sienten cierta afinidad cultural genérica; de hecho, la asimilación a ese grupo más fuerte puede representar un avance considerable en la escala de prestigio del individuo[17].

Vemos así que los grupos étnicos se definen en términos no necesariamente tradicionales, sino que más bien dependen de la situación social urbana. Entendemos por etnicidad el sentimiento de pertenencia a ese nuevo grupo étnico de las ciudades. Epstein nos ha pedido que distingamos entre dos sentidos de lo que él denomina «tribalismo»: el intratribal, esto es, «la persistencia o mantenimiento prolongado de las costumbres tribales», y el tribalismo en el seno de la estructura social, que es la «permanencia de lealtades y valores que brotan de una forma particular de organización social»[18]. Es una distinción análoga a la que hacíamos hace un momento entre la lealtad al gobierno tribal y la lealtad a la comunidad tribal; al utilizar el término «etnicidad» me estoy refiriendo a este último tipo de lealtad. La distinción entre ambas no es rígida; en África occidental la gente se traslada continuamente de la ciudad al área rural y viceversa, y en diferentes contextos pueden activarse distintas lealtades. Pero con la creciente ur-

---

14 J. Rouch, «Migrations au Ghana», cit., p. 58.

15 A. J. F. Köbben, «Le planteur noir», *Études Éburnéennes* V (1956), p. 154.

16 La conversión religiosa acostumbra a ser muy temporal. N'Goma señala: «El islam no suele mantenerse cuando las familias se trasladan de la ciudad al campo. Se ha observado que los habitantes de las ciudades, cuando regresan a su lugar de origen, vuelven a la adoración de la tierra y de los espíritus ancestrales» (A. N'Goma, «L'Islam noir», en T. Monod (ed.), *Le Monde noir, Présence Africaine* 8-9, p. 324). El motivo de la conversión original puede explicar en parte esa rápida reconversión.

17 G. Savonnet observa con respecto a Thiès, en Senegal: «El nombre *bambara* se utiliza por lo general para designar a los sudaneses (aunque sean *jassonke, sarakolle* y hasta *mossi*). Aceptaron esa designación como *bambara* (como ante habían hecho con la de *wolof*), ya que la consideraban una tribu más avanzada que la propia» («La Ville de Thiès», *Études Sénégalaises* 6 [1955], p. 149).

18 A. L. Epstein, *Politics in an Urban Afican Community*, cit., p. 231.

banización la lealtad a la comunidad étnica está sustituyendo cada vez más a la lealtad a la comunidad y el gobierno tribales. Lo que tratamos de explorar aquí es la relación existente entre esta nueva lealtad étnica y el Estado-nación emergente.

Hay cuatro formas principales en las que en la etnicidad contribuye a la integración nacional: 1) los grupos étnicos tienden a asumir algunas de las funciones de la familia extensa y con ello disminuye la importancia de las relaciones de parentesco; 2) los grupos étnicos sirven como mecanismo de resocialización; 3) los grupos étnicos ayudan a mantener fluida la estructura de clases, evitando el surgimiento de castas y 4) los grupos étnicos canalizan las tensiones políticas.

En primer lugar, en un Estado-nación moderno, la lealtad hacia un grupo étnico interfiere menos con la integración nacional que la correspondiente a la familia extensa. Es obvio que las lealtades particularistas dificultan la redistribución más eficiente de las funciones ocupacionales y políticas, pero *esas lealtades* no se pueden eliminar del todo. Grupos de tamaño medio basados en tales lealtades cumplen ciertas funciones –proporcionando seguridad social y psicológica– que ni el Estado ni la familia nuclear pueden satisfacer todavía en África occidental. En las ciudades, el grupo étnico sustituye en cierta medida a la familia extensa en el cumplimiento de estas funciones.

Se ha señalado repetidamente el papel del grupo étnico en el suministro de alimento y cobijo a los desempleados, la cobertura de los gastos de matrimonio y entierro, la ayuda para encontrar un trabajo[19]. Los gobiernos de África occidental, debido a la escasez de recursos y personal, todavía no están en condiciones de establecer una red realmente eficaz que ofrezca estos servicios, pero la no prestación de los mismos podría provocar un aumento generalizado del descontento social.

Quizá más importante aún es que las asociaciones étnicas contrarrestan el aislamiento y la anomia que sienten en la ciudad los inmigrantes rurales desarraigados. Balandier ha observado que el temprano surgimiento de asociaciones étnicas en Brazzaville indica un alto grado de desarraigo entre los individuos del grupo étnico en cuestión, particularmente en las pequeñas minorías[20].

Pero desde el punto de vista de la integración nacional, ¿es el grupo étnico realmente más funcional que la familia extensa? En la medida en que al ampliar la familia extensa la diluye, la respuesta es afirmativa. Los lazos así creados son particularistas y

---

[19] Mercier observa: «Dada la actual crisis de desempleo, son muchos los que no podrían sobrevivir en la ciudad sin el apoyo de su familia. Esto se convierte en una especie de seguro de desempleo espontáneo», P. Mercier, «Aspects de la société africaine dans l'agglomération dakaroise: groupes familiaux et unités de voisinage», cit., p. 26. Véase también *passim*, K. A. BUSIA, *Report on a Social Survey of Sekondi-Takoradi*, Accra, Government Printer, 1950; I. ACQUAH, *Accra Survey*, Londres, University of London Press, 1958; O. DOLLFUS, «Conakry en 1951-1952. Étude humaine et économique», *Études Guinéennes* X-XI (1952), pp. 3-111; J. LOMBARD, «Cotonou, ville africaine», *Études Dahoméennes* X (1953).

[20] G. BALANDIER, *Sociologie des Brazzavilles noires*, París, Armand Colin, 1955, p. 122.

difusos, pero menos y más débiles que en el caso de los grupos de parentesco. Además, esa evolución proporciona un precedente para el principio de la asociación no basada en el parentesco. Se puede entender quizá como una fase de autoliquidación en el camino hacia el surgimiento de la familia nuclear[21]. Cabe decir con Parsons que los grupos étnicos «constituyen una red de seguridad más allá de la unidad familiar que en ciertos aspectos es menos disfuncional para la sociedad de lo que sería la solidaridad comunal»[22].

La segunda función apuntada es la resocialización. El problema de instruir a gran número de personas en nuevos patrones normativos es clave para países que están experimentando un rápido cambio social, y hay pocas instituciones que puedan realizar esa tarea. El sistema educativo formal es limitado, ya que se trata de un proceso a largo plazo con un impacto escaso sobre la población actualmente adulta. Además, la educación libre y universal, aunque constituya un objetivo de todos los gobiernos de África occidental en el momento actual, no es todavía una realidad en ninguno de estos países. El sistema ocupacional sólo alcanza a una pequeña proporción de la población, y para entrar en él se precisa cierta resocialización. El gobierno se ve limitado en los servicios que puede ofrecer así como en el acceso a los individuos involucrados (a menos que tomen medidas totalitarias). La familia es en muchos sentidos un bastión de la resistencia frente al cambio.

Los grupos étnicos, que alcanzan a casi toda la población urbana, pueden funcionar entonces como un medio importante de resocialización. Contribuyen a ese proceso de tres maneras: el grupo étnico ofrece al individuo una amplia red de personas, a menudo con competencias y cargos muy variados, que tienen cierta obligación de ayudarle y guiarlo por los misteriosos caminos de la vida urbana.

A través de contactos étnicos, el individuo entra en muchos agrupamientos nacionales no étnicos. Apter encontró pruebas de este hecho en Ghana, donde observó que un número notable de «hermanos» y otros parientes trabajaban juntos en el mismo partido y que el parentesco proporcionaba así un «núcleo organizativo fiable en el movimiento nacionalista»[23]. Birmingham y Jahoda sugieren de forma parecida la hipótesis de que los lazos de parentesco (leáse étnicos) servían como mediación en la afiliación política en Ghana[24].

---

[21] Forde sugiere que «esta multiplicidad de asociaciones, característica de la occidentalización, es probable que imposibilite el mantenimiento funcional de las organizaciones tribales como unidades autónomas en la esfera económica o política», D. Forde, «The Conditions of Social Development in West Africa», cit., p. 485.

[22] T. Parsons, *The Social System*, Glencoe, Free Press, 1951, p. 188.

[23] D. Apter, *The Gold Coast in Transition*, Princeton, Princeton University Press, 1955, p. 127.

[24] W. B. Birmingham y G. Jahoda, «A Pre-Election Survey in a Semi-Literate Society», *Public Opinion Quarterly* XIXI (verano de 1955), p. 152.

Por otra parte, los miembros del grupo étnico tratan de elevar el *status* de todo el grupo, lo que a su vez facilita a sus miembros individuales la movilidad y el contacto social que acelerará el proceso de socialización[25].

La tercera función es el mantenimiento de un sistema de clases fluido. En África occidental, como sucedió históricamente en Estados Unidos, existe cierta correlación entre grupos étnicos y clases sociales, particularmente en los niveles más bajos de la escala social. Ciertas ocupaciones están a menudo reservadas para determinados grupos étnicos[26], lo que tiene mucho que ver con el uso de vínculos étnicos para obtener empleos y adquirir habilidades.

Parecería así que la etnicidad contribuye a hacer más rígida la estratificación, pero esa opinión pierde de vista el contexto normativo. Uno de los valores más importantes en las naciones contemporáneas de África occidental es el de la igualdad, y aunque los individuos pueden sentirse impotentes para conseguir este objetivo por sus propios esfuerzos, los grupos facilitan la ayuda mutua y, como acabo de decir, sus miembros procuran elevar el *status* de todo el grupo. La continuada expansión de la economía de intercambio significa una posibilidad continua de movilidad social. Mientras ésta se mantenga, la combinación de la creencia en la igualdad y la existencia de grupos étnicos que tratan de alcanzarla *para sí mismos* tiende a minimizar cualquier tendencia hacia la formación de castas. Esto es decisivo para la distribución de funciones en el sistema ocupacional a partir de los méritos de cada uno, necesaria para una economía moderna. Así pues, se trata de un sistema autorreforzado en el que la movilidad ocupacional contribuye a la expansión económica, que a su vez contribuye a la migración hacia las ciudades, que contribuye así a la formación de asociaciones étnicas y a su promoción social, lo que posibilita en fin la movilidad ocupacional individual.

La cuarta función apuntada era que los grupos étnicos sirven para canalizar las tensiones políticas. El proceso de creación de una nación y de legitimación de nuevas instituciones da lugar a muchas tensiones, especialmente cuando los dirigentes no pueden cumplir las promesas que habían hecho. La «fragilidad de la autoridad»[27] a la que alude Gluckman es particularmente aplicable a nuevas naciones en las que todavía no es segura la lealtad de sus ciudadanos. Hemos indicado antes que los grupos étnicos ofrecían seguridad social porque el gobierno no podía hacerlo. Quizá cabría añadir que ese dispositivo sería desea-

---

[25] Glick explica precisamente en estos términos el papel de los grupos étnicos chinos en la asimilación de sus miembros en la sociedad hawaiana, C. GLICK, «The Relationship between Position and Status in the Assimilation of Chinese in Hawaii», *American Journal of Sociology* XLVII (septiembre de 1952), pp. 667-679.

[26] P. MERCIER, «Aspects des problèmes de stratification sociale dans l'Ouest Africain», *Cahiers Internationaux de Sociologie* XVII (1954), pp. 47-55; J. Lombard, «Cotonou, ville africaine», cit., pp. 57-59.

[27] M. GLUCKMAN, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell, 1955, cap. 2.

ble durante el periodo de transición, aunque no fuera necesario. Si el Estado tiene que intervenir en muchas de las actividades sociales del individuo, se verá sometido a presiones y demandas concentradas que quizá no pueda satisfacer. Puede no contar todavía con la confianza difusa de la población que necesitaría para sobrevivir al incumplimiento de esas demandas[28]. Así pues, quizá sea beneficioso desviar las esperanzas en el Estado hacia otros grupos sociales.

La existencia de grupos étnicos que cumplen «una importante función de chivo expiatorio sobre el que descargar la agresividad acumulada (agresión desplazada)»[29] puede permitir a los individuos enfrentarse a personas y no a la autoridad del puesto que *esas personas* desempeñan. Las quejas contra el partido nacionalista en el poder se transforman en quejas contra el grupo o grupos étnicos que lo ocupan. Se trata de un fenómeno corriente en la política de África occidental, como señala Gluckman:

> Estas rebeliones, lejos de destruir el orden social establecido [léase los nuevos gobiernos nacionales], tienden incluso a apuntalar ese orden; resuelven los conflictos que crea la fragilidad de la autoridad[30].

Así pues, aun rechazando a las personas, aceptan implícitamente el sistema. Las rivalidades étnicas se convierten en rivalidades por el poder político en un marco no tribal.

Los aspectos disfuncionales de la etnicidad para la integración nacional son también obvios. Son básicamente dos: el primero es que los grupos étnicos son todavía particularistas en su orientación y difusos en sus obligaciones, aunque *lo sean* menos que la familia extensa. Los roles étnicos están insuficientemente separados de los ocupacionales y políticos debido a su amplitud; de ahí los acostumbrados problemas de nepotismo y corrupción.

El segundo problema, que es el que más preocupa a los líderes políticos africanos, es el separatismo, que bajo diferentes aspectos constituye una tendencia muy difundida en el África occidental actual[31]. Los movimientos separatistas pueden surgir de una disputa entre miembros de la elite sobre la dirección y orientación del cambio o pueden derivar de la escasez de recursos que induce a las regiones «más ricas» a desear escindirse *de la nación* (como Ashanti en Ghana, la región occidental de Nigeria, Costa de Marfil en la ex federación del África Occidental Francesa...). En cada uno de esos casos, pero sobre todo en el último, la apelación al sentimiento étnico puede ser el arma principal de los separatistas.

---

[28] A menos, evidentemente, que compense esa falta de legitimación incrementando la violencia como mecanismo de control social, como sucede en los países comunistas.

[29] T. Parsons, *The Social System*, cit., p. 188.

[30] M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, cit., p. 28.

[31] El separatismo, evidentemente, no se plantea como problema hasta que se ha creado una idea de nación, siendo internalizada al menos en parte por gran número de ciudadanos.

Al evaluar la seriedad de la etnicidad como factor disfuncional, debemos recordar que en África occidental existen otras líneas de demarcación además de las étnicas. Los africanos occidentales están cada vez más insertos en otras redes institucionales que atraviesan las fronteras étnicas. Además, la situación puede variar según el número y tamaño de los grupos étnicos. Una multiplicidad de pequeños grupos es menos preocupante, como señala Coleman, que otras situaciones en las que existe un gran grupo, culturalmente fuerte[32].

El mecanismo más importante para atenuar el conflicto entre etnicidad e integración nacional es el partido nacionalista. En casi todos los países de África occidental se ha creado un partido único que ha dirigido el movimiento de liberación nacional y que ocupa ahora el poder y que domina la escena política local[33].

En la lucha contra el dominio colonial, estos partidos forjaron la unidad de los africanos como tales. En la medida en que la estructura de partido está bien articulada (como por ejemplo en Guinea) y es eficaz, tanto en términos de programa a gran escala como de patronazgo, el partido contribuye a mitigar las tendencias separatistas.

La integración lingüística puede también servir de ayuda; de ahí la importancia de las lenguas europeas. Resulta significativo que una de las primeras medidas del gobierno de Ghana tras la independencia fuera la reducción del número de años durante los que la escolarización primaria se realizaba exclusivamente en lengua vernácula. La enseñanza en inglés comienza ahora a partir del segundo año. Cabe mencionar también el papel del islam y el cristianismo en la atenuación de tendencias centrífugas.

Por último hay que mencionar el intento actual de proporcionar al panafricanismo el aura emocional del anticolonialismo, de convertir la Unidad en una consigna tan importante como la Independencia. Aunque el objetivo de la unidad no se alcance, sirve para contrapesar muy eficazmente el separatismo étnico.

Vemos así que la etnicidad desempeña un papel complejo en el momento actual en África occidental. Ilustra la función más general de los grupos intermedios intercalados entre el individuo y el Estado, estudiada hace tiempo por Durkheim[34]. Apunta al mismo tiempo a las dificultades para mantener el consenso y la unidad cuando existen esos grupos intermedios[35].

---

[32] J. S. Coleman, «The Character and Viability of African Political Systems», en W. Goldschmidt (ed.), *The United States and Africa,* Nueva York, The American Assembly, 1958, pp. 44-46.

[33] En una nueva nación sólo suele haber espacio para un verdadero partido nacionalista. En los países de África occidental, cuando hay otros partidos, suelen basarse en ámbitos más particularistas (étnicos, religiosos, regionales...).

[34] E. Durkheim, *The Division of Labor in Society,* Glencoe, Free Press, 1947, p. 28 [*De la división du travail social,* Presses Universitaires de France, 1998; ed. cast., *La división del trabajo social,* Madrid, Ediciones Akal, 1987].

[35] Véase la discusión sobre este problema en S. M. Lipset, «Political Sociology», en R. K. Merton, L. Broom y L. S. Cottrell, Jr. (eds.), *Sociology Today,* Nueva York, Basic Books, 1959.

II Fanon y la clase revolucionaria

Frantz Fanon fue objeto de críticas sin fin, no sólo por parte de los defensores del *statu quo,* sino también de pensadores ortodoxos de la vieja izquierda que veían en él a un portavoz de tendencias aventureristas y anarquistas. Esa antigua discusión, muy agria durante la década de 1950, no se ha desvanecido del todo en el ambiente posterior a 1968, pero sí ha perdido aspereza. En cierto momento me pareció necesario reexponer las posiciones de Fanon, que a mi juicio eran más acertadas que las de sus críticos.

PREFACIO

Este artículo constituye la prolongación de las largas conversaciones que mantuve con Frantz Fanon en dos momentos de su vida; la primera tuvo lugar durante el verano de 1960, cuando estaba lleno de vida y pasión. Fungía entonces en Accra como representante del gobierno provisional de la República argelina, responsable de las relaciones con el gobierno de Ghana y también, secundariamente, con otros gobiernos y movimientos del África negra. La segunda vez que nos vimos fue durante el otoño de 1961, cuando estaba a punto de morir de leucemia en un hospital de Washington, agonizante pero todavía lleno de vida y pasión. Acababa de escribir *Les damnés de la terre*, un libro elaborado a toda velocidad durante la recuperación entre el primer y el segundo brote (fatal) de su enfermedad, a toda velocidad por el miedo a no poder completarlo.

En esa segunda ocasión Fanon mostró una gran curiosidad por Estados Unidos, donde se hallaba entonces. Quería saber por qué Estados Unidos se comportaba como lo hacía y qué perspectivas había de que estallara una revolución, particularmente entre los negros. En cierto momento de nuestra conversación, no recuerdo exactamente por qué, dijo de repente con malhumor: «Vous américains, vous n'êtes pas prêts à vous dialoguer.

Vous vous monologuez toujours» [«Los americanos no sabéis dialogar; vuestra conversación siempre es un cruce de monólogos»]. Recuerdo desde entonces esa reconvención, aunque no me estaba dirigida personalmente.

En la década de 1970, Estados Unidos ya no es, felizmente, la potencia hegemónica omnipotente que era en 1961, lo que había confundido la conciencia de todos los estadounidenses. Quizás ha llegado el momento en que Estados Unidos, y muy en particular su izquierda, pueda iniciar un diálogo con sus camaradas de lucha de otros puntos del globo. Fanon creía que la función de la inteligencia crítica consiste en iluminar y hacer más racional la labor de los militantes. Con ese ánimo pretendo reexaminar aquí sus opiniones sobre la conciencia de clase y los movimientos revolucionarios.

* * *

> El fracaso de la revolución y de las ideas voluntaristas durante la década de 1960 ha desacreditado a los autores comprometidos con ellas. Pero eso no debería enmascarar los auténticos defectos del análisis marxista que prevalecía durante la década anterior y sobre los que Fanon llamó la atención[1].

Del mismo modo que Marx decía no ser marxista, Fanon nunca se habría reconocido fanonista. El fanonismo, por lo que deduzco de las ahora incontables referencias, en su mayoría desdeñosas aunque también las haya favorables, consiste supuestamente en creer que los campesinos son más revolucionarios que los trabajadores urbanos, que el lumpemproletariado es más revolucionario que el proletariado, que la burguesía nacional del Tercer Mundo siempre es un estorbo, que la violencia es siempre catártica y que no se puede confiar en los intelectuales, ni siquiera en los cuadros, para hacer la revolución, sin explosiones espontáneas de la base. Aunque cada una de esas afirmaciones se puede apoyar en numerosas citas de Fanon y cada una de ellas refleja una verdad parcial enunciada por él, su combinación como «fanonismo» me parece poco acorde con lo que el propio Fanon pretendía defender.

Una discusión sobre el «fanonismo» abarca todas las cuestiones de estrategia y táctica política revolucionaria. La pasión del debate intelectual expresa las divisiones políticas *de la izquierda*, por lo que ignoraré las críticas desde la derecha, normalmente irritadas y mal informadas, y me limitaré a las de los seguidores y adversarios que comparten con Fanon un rechazo básico de las desigualdades y la opresión actuales y una disposición a comprometerse en la acción militante para cambiar el mundo.

Leyendo esos artículos y libros se encuentra uno inmerso en lo que los franceses llaman un «diálogo de sordos». Aparecen una y otra vez las mismas palabras –burguesía,

---

[1] Eric J. HOBSBAWM, «Passionate Witness», recensión de Irene L. GENDZIER, «Frantz Fanon: A Critical Study», *The New York Review of Books* (22 de febrero de 1973), p. 6.

proletariado, campesinado, lumpemproletariado–, pero la naturaleza de esos conceptos y las realidades empíricas a las que se supone que aluden parecen extraídos de universos distintos que sólo ocasionalmente se solapan. Me gustaría desenredar este embrollo, a fin de llegar al meollo de la cuestión. Para ello revisaré las críticas al «fanonismo» a la luz de lo que creo que eran las verdaderas ideas de Fanon, así como las ideas y personajes que a mi parecer combatía y las razones por las que algunas de estas personas contraatacan. Sólo tras despejar esa maleza podremos iniciar un diálogo serio sobre la izquierda necesaria para la década de 1970.

Se puede evaluar el grado de confusión constatando la disparidad de las respuestas a la pregunta que la mayoría de los autores parecen hacerse: ¿era marxista Fanon? Son muchos quienes así lo creen. Enrica Collotti-Pischel afirma: «Los elementos marxistas en Fanon son muy amplios»[2], y añade que «Fanon y Mao Tse-Tung se sitúan del mismo lado de la barricada, junto con Ho Chi Minh, Castro y otros líderes de la revolución anticolonial»[3]. Fredj Stambouli se muestra de acuerdo: «El planteamiento de Fanon [...] sigue la tradición de la interpretación marxista-leninista»[4], y también Tony Martin: «Pero era marxista en el sentido en que lo podían ser Lenin, Castro o Mao»[5]. E. J. Hobsbawm se muestra más cauto: «No se puede entender a Fanon fuera del contexto del marxismo y del movimiento comunista internacional»[6]. Y Adolfo Gilly comparte probablemente esa opinión: «No era marxista, pero se iba aproximando al marxismo esencialmente por la misma vía [seguida por Marx en sus análisis de los acontecimientos históricos, la preocupación por lo que las masas hacen, dicen y piensan]»[7].

Por el contrario, Nguyen Nghe lo ve como un «intelectual individualista»[8] y deduce que era «trotskista»[9]. Del mismo modo, Imre Marton le achaca una «interpretación subjetivista»[10], que refleja «las ilusiones de la pequeña burguesía»[11]. Para Jack Woddis,

---

[2] Enrica COLLOTTI-PISCHEL, «"Fanonismo" e "questione coloniale"», *Problemi del Socialismo* 5 (1962), p. 834.

[3] *Ibid.,* p. 837.

[4] Fredj STAMBOULI, «Frantz Fanon face aux problèmes de la décolonisation et de la construction nationale», *Revue de l'Institut de Sociologie* 2/3 (1967), p. 523.

[5] Tony MARTIN, «Rescuing Fanon from the Critics», *African Studies Review* 13 (diciembre de 1970), p. 385.

[6] E. H. Hobsbawm, «Passionate Witness», cit., p. 6.

[7] Adolfo GILLY, «Introduction» a Frantz FANON, *Studies in a Dying Colonialism,* Nueva York, Monthly Review Press, 1965, p. 2.

[8] Nguyen NGHE, «Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance», *La Pensée* 107 (febrero de 1963), p. 27.

[9] *Ibid.,* p. 28.

[10] Imre MARTON, «À propos des thèses de Fanon», *Action (revue théorique et politique du Parti Communiste Martiniquais)* 8/9 (3/4) (1965), p. 56.

[11] *Ibid.,* p. 59.

como para Régis Debray o Herbert Marcuse, Fanon utilizaba «las consignas del anarquismo», ideología que «expresa el punto de vista de la pequeña burguesía»[12]. Renate Zahar parece responder a Enrica Collotti-Pischel cuando dice: «Sin embargo, la analogía entre las ideas de Fanon y las teorías chinas y cubanas sobre la revolución anticolonial es muy superficial»[13]. La evaluación más reciente y más negativa es la de Azinna Nwafor, que llama a los lectores a «combatir vigorosamente la formulación errónea de Fanon sobre el papel de las clases sociales en la revolución africana», contrastando esos errores con «un análisis concreto y correcto, la adopción de medidas prácticas adecuadas de las que Cabral sirve como fuente y guía inequívoca»[14]. Peter Worsley ve por el contrario coincidencias notables entre las opiniones de Fanon y Cabral[15].

La última vuelta de tuerca es la de Dennis Forsythe, quien afirma que la caracterización de Fanon como marxista es «equívoca», aunque tampoco sea «antimarxista». Para Forsythe, «las divergencias existentes en la teorización de Fanon del marxismo», que también podrían «detectarse en la obra de Mao Tse Tung, Che Guevara y Régis Debray [...], constituyen un avance con respecto al análisis marxiano en lo que se refiere al Tercer Mundo»[16]. Concluye que «el Tercer Mundo se encuentra consigo mismo y se habla a sí mismo a través de la voz de Fanon, del mismo modo que Marx habló en nombre de las empobrecidas masas urbanas en el contexto europeo»[17].

¿Qué es lo que estos autores consideran «no marxista» en Fanon? No parece que sea su insistencia en la legitimidad del uso de la violencia en el proceso revolucionario. De hecho, sus críticos «marxistas» se apresuran a dejar claro que aprecian este aspecto de los argumentos de Fanon, aunque les merezca algunas matizaciones[18].

Lo que estos autores objetan, sobre todo, es su concepción de la política de las distintas clases en el «mundo colonial». Se trata de una cuestión crucial, por sus implicaciones en las «alianzas de clases» en cada país y por encima de las fronteras. Revisemos los cuatro términos de clase utilizados por Fanon: proletariado, lumpemproletariado, campesinado y burguesía.

---

[12] Jack WODDIS, *New Theories of Revolution*, Nueva York, International Publishers, 1972, p. 402.

[13] Renate ZAHAR, «L'oeuvre de Frantz Fanon», *Petite collection Maspéro* 57 (1970), París, p. 100.

[14] Azinna NWAFOR, «Imperialism and Revolution in Africa», *Monthly Review* 26 (abril de 1975), p. 27.

[15] Peter WORSLEY, «Frantz Fanon and the "Lumpenproletariat"», *Socialist Register*, 1972.

[16] Dennis FORSYTHE,«Frantz Fanon: Black Theoretician», *The Black Scholar* 1 (marzo de 1970), p. 4.

[17] *Ibid.*, p. 10.

[18] Véanse N. Nghe, «Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance», cit., pp. 23-26; I. MARTON, «À propos des thèses de Fanon», *Action* 7 (2), pp. 39-46; J. Woddis, *New Theories of Revolution*, cit., pp. 25-30, aunque éste enfatiza que la «lucha armada» sólo debe entenderse como una forma especial de una categoría más amplia, la «lucha política».

La afirmación más chocante de Fanon, destinada precisamente a sobresaltar a la mayoría, era ésta:

> Se ha señalado repetidamente que en los territorios coloniales el proletariado es el núcleo del pueblo colonizado más mimado por el régimen colonial. El proletariado embrionario de las ciudades es relativamente privilegiado. En los países capitalistas, el proletariado no tiene nada que perder y tiene todo que ganar a largo plazo. En los países colonizados, por el contrario, el proletariado puede perderlo todo[19].

El respingo fue generalizado ***en todo el mundo.*** El comunista vietnamita Nguyen Nghe replicaba:

> La clase obrera de las colonias no constituye una clase privilegiada en el sentido que afirma Fanon, esto es, por ser mimada por los colonizadores; es privilegiada en el sentido revolucionario de la palabra, por encontrarse en la mejor posición para observar de cerca los mecanismos de la explotación y para imaginar el camino hacia el futuro para toda la sociedad[20].

Para el comunista húngaro Imre Marton, «aun simplificando la realidad social hasta el extremo, podemos concluir que es imposible situar en el mismo plano al proletariado y a la burguesía nacional; [... el proletariado] es una clase sometida a la explotación por el capital extranjero, pero también por el capital nacional»[21]. Y el marxista británico Jack Woddis reprende a Fanon por su «increíble afirmación» de que el colonialismo mimaba a los trabajadores africanos:

> Todos los hechos y estadísticas disponibles, que Fanon ignoraba o de los que no era siquiera consciente (y en este último caso era totalmente irresponsable hacer tales afirmaciones sin siquiera molestarse en examinar los hechos reales), refutan por completo su afirmación. Casi todos los informes oficiales y semioficiales se ven obligados a admitir que bajo el dominio colonial el trabajador africano «mimado» vivía en condiciones deplorables. Mal pagado, mal vestido, mal alojado, mal alimentado, desnutrido, enfermo [...], ésta era con demasiada frecuencia la situación del obrero africano típico[22].

Cabe preguntarse si Fanon y sus críticos estaban hablando de la misma gente. Un examen más detallado revela que no del todo. ¿A quiénes incluía Fanon en ese proletariado que según él podía perderlo todo?

> Representa, en efecto, la fracción del pueblo colonizado necesaria e indispensable para el buen funcionamiento de la maquinaria colonial: conductores de tranvías, taxistas, mi-

---

[19] Frantz FANON, «Les damnés de la terre», *Cahiers Libres* 27-28 (1961), p. 84 [ed. cast., *Los condenados de la tierra,* México DF, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 100, y Tafalla, Txalaparta, 1999].

[20] N. Nghe, «Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance», cit., p. 31.

[21] I. Marton, «À propos des thèses de Fanon», cit., núm. 8/9, p. 52.

[22] J. Woddis, *New Theories of Revolution,* cit., p. 108.

> neros, estibadores, intérpretes, enfermeros, etc. Ésos son los elementos que constituyen la clientela más fiel de los partidos nacionalistas, y que por el lugar privilegiado que ocupan en el sistema colonial constituyen la fracción «burguesa» del pueblo colonizado[23].

Una cita adicional caracterizará más claramente a este proletariado «mimado» de Fanon que no es sino una fracción «burguesa»:

> El gran error, el vicio congénito de la mayoría de los partidos políticos en las regiones subdesarrolladas, ha sido dirigirse principalmente, según el esquema clásico, a los elementos más conscientes: el proletariado urbano, los artesanos y los funcionarios, es decir, a una ínfima parte de la población *que no representa mucho más del 1 por 100* (cursiva añadida)[24].

¿Es ese proletariado, que junto con los funcionarios y artesanos alcanza apenas el 1 por 100 de la población, el «obrero africano típico» del que habla Woddis? Está claro que no, ya que dice que la argumentación de Fanon «no tiene en cuenta la peculiar estructura de clases de África, donde, durante el periodo colonial en el que Fanon pretende que los trabajadores disfrutaban de un lujo especial, la inmensa mayoría de ellos eran *eventuales, inmigrantes no especializados o trabajadores estacionales en la agricultura*»[25] (cursiva añadida). ¿No tenía en cuenta entonces Fanon a ese grupo del que habla Woddis? Naturalmente que sí, pero como veremos lo situaba entre el lumpemproletariado y los campesinos. Más tarde consideraremos qué terminología es más apropiada; por el momento, me limitaré a señalar que Woddis, con su confusión semántica, está atacando a un espantajo.

La crítica de Nguyen Nghe es más precisa:

> [La concepción fanoniana] parte del error de situar en la misma clase a los estibadores y los mineros junto con los intérpretes y los enfermeros. Los primeros forman parte del auténtico proletariado, la clase obrera industrial (en las colonias también debemos incluir en ella a los trabajadores de las grandes plantaciones); los últimos forman parte de la pequeña burguesía, que también es una clase revolucionaria, pero menos resuelta y constante[26].

Dado que Nguyen Nghe acaba de citar a Truong Chinh, «teórico de la revolución vietnamita», diciendo que las cuatro clases que «constituyen el pueblo» y «las fuerzas de la revolución» son «la clase obrera, los peones del campo, la pequeña burguesía y la burguesía nacional», debemos señalar que Nguyen Nghe habla de un grupo diferente del de Fanon y el de Woddis, ya que su «clase obrera industrial» incluye a los trabajadores de las grandes plantaciones («campesinos» para Fanon), pero excluye a los «intérpretes y enfermeros», que son pequeñoburgueses, «también revolucionarios pero menos resueltos y constantes». Una vez más, ¿no estamos jugando con las palabras? Los «pequeñoburgueses» menos re-

---

23 F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., p. 84 [p. 100].

24 *Ibid.*, p. 84 [p. 100].

25 J. Woddis, *New Theories of Revolution*, cit., p. 102.

26 N. Nghe, «Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance», cit, p. 30.

sueltos de Nguyen Nghe y los «proletarios» poco fiables de Fanon parecen pertenecer, al fin y al cabo, a categorías cercanas.

Si abordamos ahora la discusión sobre el lumpemproletariado, el debate se clarifica quizás un tanto. Ni Nguyen Nghe ni Marton discuten realmente el papel del lumpemproletariado, pero en la crítica de Woddis éste sí ocupa un lugar decisivo. Apoyándose en Marx, señala que para éste el lumpemproletariado actuaba principalmente como «el instrumento sobornado de las intrigas reaccionarias», aunque en ocasiones pueda desempeñar un papel positivo. «Pero como clase o, mejor, subclase sólo se ve *arrastrado al movimiento* por el proletariado en una situación revolucionaria; por supuesto, no pueden iniciar ni dirigir una revolución.»[27] Lo que Woddis *no nos dice* es quiénes son exactamente esos lumpemproletarios y cuáles son sus relaciones con los «trabajadores migrantes eventuales y no especializados» que incluye en el proletariado; al parecer para él el lumpemproletariado se limita a «los auténticos *déclassés*»[28] o, como dice en la misma página, «los elementos desclasados y criminales». Si el desclasamiento al que alude se refiere a quienes *han perdido* nivel de vida como consecuencia de un cambio en su situación de clase como adultos, y no solamente a emigrantes del campo a la ciudad desarraigados, cabría preguntarse *si existen* tales elementos desclasados en el África actual, o incluso en el Tercer Mundo. En cualquier caso no son muchos.

Tampoco es éste el grupo en el que pensaba Peter Worsley cuando leía a Fanon:

> Me parece un gran error pensar en ellos estáticamente, como una categoría –lumpemproletariado– netamente separada y distinta de los campesinos, como si constituyeran realmente una clase social fija y consolidada; en primer lugar, porque se trata de ex campesinos y, en segundo lugar, porque es esencialmente *gente en proceso de adaptación*. Se están urbanizando y esperan convertirse en parte de la población trabajadora urbana asentada y con un empleo. Pero todavía les falta mucho para ser absorbidos y aceptados en la sociedad urbana. Son parias, gente marginada, en tránsito entre dos mundos sociales, ocupando un limbo frente al que muchos preferiríamos el infierno, pero que para ellos representa una gran mejora en muchos aspectos con respecto a la vida en la aldea que acaban de abandonar[29].

Robin Cohen y David Michael muestran un escepticismo más sofisticado sobre el lumpemproletariado, dirigiendo su ataque menos contra Fanon que contra lo que llaman «una "tradición fanonista" establecida por Peter Worsley, Oscar Lewis, Peter Gutkind y otros»[30]. Su queja contra los «fanonistas», que igualmente podrían dirigir contra Woddis, es que suponen al lumpemproletariado marginado, cuando en realidad

---

[27] J. Woddis, *New Theories of Revolution,* cit., p. 80.

[28] *Ibid.,* p. 82.

[29] P. Worsley, «Frantz Fanon: Evolution of a Revolutionary – Revolutionary Theories», *Monthly Review* 21 (mayo de 1969), pp. 42-43.

[30] Robin Cohen y David Michael, «The Revolutionary Potential of the African Lumpenproletariat: A Skeptical View», *Bulletin of the Institute of Development Studies* 5 (octubre de 1973), p. 32.

el lumpemproletariado está mucho menos marginado de la economía neocolonial de lo que suponen los fanonistas. Muchos de ellos desempeñan un importante papel en el sistema, viviendo como parásitos del trabajo productivo de otros, ya sea por su dependencia de los ingresos de algún pariente empleado, mediante el robo o suministrando servicios como la prostitución[31].

Además, Cohen y Michael consideran impropia esa taxonomía que agrupa como «gente de la calle» a tipos tan variados como «mendigos, ascetas religiosos y profetas, personas física o psíquicamente incapacitadas» junto a todo un segmento de la población entre los que «hay que distinguir a los desempleados, los empleados eventualmente, quienes han renunciado a toda esperanza de conseguir un empleo, quienes todavía buscan trabajo y quienes se han acomodado a una forma de vida socialmente rechazada como ladrones, chulos o prostitutas»[32]. Esas precisiones resultan muy útiles para la discusión sobre táctica política. Por el momento señalemos simplemente que dejan claro que Fanon estaba hablando de una categoría social bastante más amplia de lo que sugiere Woddis.

La segunda cita chocante de Fanon se refiere al campesinado:

Es evidente que, en los países coloniales, sólo el campesinado es revolucionario. No tiene nada que perder y sí todo que ganar. El campesino, el desclasado, el hambriento, es el explotado que descubre pronto que sólo vale la violencia. Para él no hay compromiso, no hay posibilidad de arreglos[33].

Nguyen Nghe se muestra sorprendido por la rotundidad de esa aseveración. Nos pide que «al mismo tiempo que apreciamos la profunda verdad de la afirmación de Fanon, valorando como es debido el inestimable apoyo de las masas campesinas a la revolución», seamos capaces de discernir dónde se equivocaba: «El campesino, *por sí mismo*, nunca puede alcanzar una conciencia revolucionaria; son los militantes *de las ciudades* quienes captan pacientemente a los elementos más capaces entre los campesinos pobres, los educan, los organizan, y sólo tras un largo periodo de trabajo político puede movilizarse al campesinado»[34] (cursiva añadida). ¡*Sólo* el campesinado es revolucionario! ¡El campesino, por sí mismo, *nunca* puede alcanzar la conciencia revolucionaria! Nos encontramos ante una confrontación de las experiencias argelina y vietnamita, entre el fracaso y el éxito en la creación de un partido revolucionario. Nguyen Nghe prosigue:

Los campesinos pobres pueden ser patriotas y morir heroicamente fusil en mano, pero *mientras sigan siendo campesinos* no podrán dirigir el movimiento revolucionario [...]. El Ejér-

---

31 *Ibid.*, p. 36.

32 *Ibid.*, pp. 37-38.

33 F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit, p. 46 [p. 54].

34 N. Nghe, «Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance», cit, p. 29.

> cito Popular Vietnamita está compuesto en un 90 por 100 por campesinos, pero la dirección revolucionaria *no se ha definido a sí misma* como campesina y los líderes tratan de inculcar en los militantes una ideología que no es campesina, sino proletaria (cursiva añadida)[35].

Y va aún más lejos. Sugiere que el éxito *y los límites* de la experiencia *china* estaban condicionados precisamente por el papel que había jugado en ella el campesinado:

> Hasta en el lejano Yenan se recibían continuamente mensajes y hombres procedentes de Shanghai, a varios miles de kilómetros; sin esa ósmosis Yenan no habría sido más que el refugio de una secta, separada de la experiencia histórica, destinada a desaparecer más pronto o más tarde.
>
> [...] Es probable que ciertos aspectos negativos de la revolución china se deban a una impronta campesina demasiado profunda, a una estancia demasiado larga en el campo de muchos líderes y militantes[36].

Una vez más, ¿quiénes son esos campesinos? Nguyen Nghe habla a veces de campesinos, y otras de campesinos *pobres*. Woddis recuerda que «no se debe ignorar que el campesinado se basa en general en la pequeña propiedad sobre los medios de producción». Pero a continuación nos dice:

> El campesinado no es, en realidad, una clase homogénea. Si uno imagina, por ejemplo, un tubo de pasta dentífrica abierto por ambos extremos y que se aprieta por el centro, se tiene un retrato aproximado de lo que le sucede al campesinado. Del ejército de pequeños propietarios sale por abajo *una masa de campesinos pobres y a menudo sin tierra,* mientras que por arriba emerge una delgada capa de campesinos ricos que emplean a trabajadores asalariados. Con otras palabras, el campesinado se divide en tres capas distintas con intereses muy diferentes. *De hecho, los campesinos pobres y sin tierra acaban a menudo como trabajadores asalariados* explotados por los campesinos ricos[37] (cursiva añadida).

Queda claro que los campesinos hambrientos de Fanon no se parecen en nada a los campesinos ricos de Woddis, sino más bien a sus «campesinos pobres y a menudo sin tierra», que, como él mismo observa, acaban a menudo como «peones asalariados», esto es, como proletarios. Recordemos que Nguyen Nghe también situaba a los trabajadores asalariados de las plantaciones entre el proletariado. Así pues, los campesinos de Fanon resultan ser los proletarios de Nguyen Nghe o de Woddis, o casi.

Consideremos por último la cuarta clase importante, la burguesía. La cosa se pone interesante, ya que en muchos sentidos estamos llegando a la cuestión clave, enmascarada tras el debate sobre las clases trabajadoras. ¿Qué dice Fanon de la burguesía?

> La burguesía nacional que toma el poder al concluir el régimen colonial es una burguesía subdesarrollada. Su poder económico es casi nulo, y en todo caso sin semejanza

---

[35] *Ibid.,* p. 31.

[36] *Ibid.,* pp. 32-33.

[37] J. Woddis, *New Theories of Revolution,* cit., pp. 59-60.

> con el de la burguesía metropolitana a la que pretende sustituir [...]. Los cuadros universitarios y los comerciantes que constituyen la fracción más ilustrada del nuevo Estado se caracterizan, en efecto, por su escaso número, por su concentración en la capital y por el tipo de sus actividades: negocios, explotaciones agrícolas, profesiones liberales. En el seno de esa burguesía nacional no hay ni industriales ni financieros. La burguesía nacional de los países subdesarrollados no se orienta hacia la producción, los inventos, la construcción, el trabajo. Se canaliza totalmente hacia actividades de intermediación [...]. En el sistema colonial, una burguesía que acumula capital es imposible[38].

Así pues, incapaz de cumplir el papel histórico de una burguesía, hay que combatirla porque la burguesía nacional «no vale para nada»[39].

La condena es global, y es esa reticencia a encontrar *ninguna* virtud en la burguesía nacional la que parece exasperar más a sus críticos. Imre Marton reprueba a Fanon su atención exclusiva a las relaciones de la burguesía nacional con las «fuerzas imperialistas». Olvida, dice Marton, que la existencia de un bloque socialista tiene como consecuencia, en *algunos* países, que la burguesía nacional se vea inducida «por la presión de las masas populares [...] a llevar en los asuntos internacionales una política significativamente antiimperialista, y en los internos a tener en cuenta, en grado variable, algunas aspiraciones políticas y económicas de las masas populares»[40]. Woddis repite la misma melodía: «Pero es igualmente cierto que la propia existencia del sistema socialista ofrece nuevas posibilidades para que la burguesía nacional encuentre ayuda en la construcción de una economía independiente disminuyendo su dependencia del imperialismo, y en ese mismo proceso puede entrar en conflicto con las potencias imperialistas»[41].

Amady Ali Dieng, de acuerdo con Marton, añade que Fanon había olvidado la distinción «generalmente aceptada» en los escritos marxistas entre la burguesía nacional «que explota un mercado interno cuyos intereses se oponen a los del imperialismo» y la «burguesía burócrata y compradora [...] cuyos intereses están estrechamente ligados a los del imperialismo». Temiendo al parecer que esta distinción pudiera servir para incluir en el campo popular a algunos de los políticos más reaccionarios de África, añade en una nota a pie de página: «Esta concepción excluye de las filas de la burguesía nacional a la burguesía rural de Costa de Marfil, basada en el cultivo de café y cacao y cuyos intereses están por ello vinculados a los del imperialismo, ya que su mercado está fuera de Costa de Marfil»[42]. Pero, dado que en ningún lugar de África existe una «burguesía» que no esté implicada en cultivos para el mercado *mundial* u otras actividades vinculadas a él directamente, si excluimos a la burguesía rural de Costa de Marfil habría que excluir igual-

---

38 F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., p. 114 [p. 137].

39 *Ibid.*, p. 132 [p. 156].

40 I. Marton, «À propos des thèses de Fanon», cit., núm. 8/9, p. 51.

41 J. Woddis, *New Theories of Revolution*, cit., p. 95.

42 Amady Ali Dieng, «Les damnés de la terre et les problèmes d'Afrique noire», *Présence Africaine* 62 (2) (1967), p. 26.

mente a otras muchas, y acabaríamos con una categoría prácticamente vacía. ¿No se solapa entonces de hecho la «burguesía burocrática y compradora» de Dieng con la burguesía nacional de Fanon?

Al examinar las categorías de clase nos hemos encontrado con una confusión semántica tras otra. ¡Qué extraño! ¿Es tan difícil entender a Fanon? Cierto es que su estilo era «literario» y no muy «preciso», cargado de florituras retóricas. Pero sus textos no son abstractos ni abstrusos; están llenos de referencias concretas y descripciones simples. No debería ser tan difícil captar su esencia, con tal de que efectivamente se deseara.

¿Contra quién escribía Fanon? Debemos situarlo en su contexto. Redactó su obra más importante en 1961, el séptimo año de la guerra de liberación nacional argelina, cuando la independencia estaba a la vista. En el año anterior, 1960, quince países africanos habían llegado a la independencia, en gran medida, como sabía muy bien Fanon, arrastrados por la lucha argelina. Durante el verano de 1960 «colapsó» el Congo y la contrarrevolución afilaba sus cuchillos en toda África. Fanon estaba en el Congo como representante del gobierno provisional argelino en el momento de la primera crisis y trató inútilmente de unir a los Estados africanos recientemente independizados en torno a Lumumba, cuyo asesinato debió de anunciarse justamente cuando comenzaba a escribir *Los condenados de la tierra*.

Además, los argelinos habían llevado a cabo una larga guerra, con un apoyo tardío y a regañadientes del Partido Comunista Francés y de la URSS, y tenían pocas razones para estar agradecidos al «campo socialista» del que habla Imre Marton.

Por último, resulta históricamente cierto que en Argelia el proletariado urbano, aunque había hecho algo de ruido revolucionario, no había aportado muchas nueces comprometiéndose a fondo en la acción, y que la revolución comenzó en las áreas rurales, «espontáneamente» (es decir, fuera de las estructuras organizativas establecidas y contra ellas).

Fanon encontró en la revolución argelina una isla a salvo rodeada por un mar de gobiernos neocoloniales cuya realidad apreció claramente mucho antes que la mayoría de los observadores. Mientras que gran parte de la izquierda mundial celebraba el nacimiento de Estados de partido único en África, Fanon gritaba: «El partido único es la forma moderna de dictadura burguesa sin máscaras, sin afeites, sin escrúpulos, cínica»[43].

Gato escaldado (por Europa), del agua fría huye. Ahí también hay otra cuestión emocionante. No es casualidad que Fanon, el martiniqués educado en Francia, combatiente por Argelia, se convirtiera en héroe del partido de los Panteras Negras en Estados Unidos y otros militantes negros. Eldridge Cleaver escribió que *Los condenados la tierra* «se había convertido en "la Biblia" para los militantes del movimiento de liberación negro en Estados Unidos»[44]. Huey Newton decía que leía a Fanon, Mao y al Che[45]. Stambouli defendía la «urgencia [de Fanon ...] por abandonar los modelos europeos», subrayando «la inadecuación de esos modelos a la realidad de los países ex

---

[43] F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., p. 124 [p. 151].

[44] Eldridge CLEAVER, *Post-prison Writings and Speeches*, Nueva York, Vintage Ramparts, 1967, p. 18.

[45] Huey P. NEWTON, *Revolutionary Suicide*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1963, p. 111.

coloniales»[46]. Collotti-Pischel apoyaba las críticas de Fanon a la incoherencia de las *acciones* de la izquierda europea:

> Para un marxista europeo resulta difícil rechazar de buena fe la verdad contenida en la tesis de Fanon de que, en la lucha de los pueblos coloniales por la independencia, las masas europeas se han caracterizado por su absentismo e impotencia [...] cuando «se alinearon directamente en las cuestiones coloniales con nuestros opresores comunes *(padroni)*»[47].

Para Imre Marton, por el contrario, los modelos europeos, y también la actitud de la izquierda europea, eran muy apropiados: «Fanon separa las condiciones internas de los países del Tercer Mundo de las leyes generales que gobiernan nuestra época [...]. Lo que es meramente una forma específica se convierte para Fanon en un contenido específico, en oposición al socialismo tal como se ha realizado en los países socialistas»[48]. Sorprendentemente, Nguyen Nghe va aún más lejos a este respecto. Acusa a Fanon de «rechazar los valores modernos», lo que condenaba a los países del Tercer Mundo a «permanecer estancados»:

> No podemos comenzar la historia de nuevo, como pretende Fanon. Debemos insertarnos en las corrientes de la historia, o más bien tenemos que imaginar cómo hacerlo. Por mucho que odiemos el imperialismo, el primer deber de un asiático o un africano consiste en reconocer que durante los últimos tres siglos Europa ha estado a la vanguardia de la historia. Europa ha situado en la arena de la historia al menos dos valores de los que carecían muchos países asiáticos y africanos; dos valores que van unidos, aunque en ciertos momentos o en ciertos lugares parezcan desvincularse: la renovación de las fuerzas productivas y la democracia[49].

La acusación de Nguyen Nghe de que Fanon pretendía partir de cero está fuera de lugar. Resulta simplemente que Fanon tenía una opinión más crítica sobre los logros de Europa. «Esa Europa que nunca dejó de hablar del hombre, que nunca dejó de proclamar que sólo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado a la humanidad cada una de las victorias de su espíritu»[50]. Pero en cualquier caso lo que le preocupaba era menos el pasado que el futuro. «Recordad, camaradas: el juego europeo ha terminado definitivamente; debemos encontrar algo nuevo.»[51] Si África desea imitar a Europa,

> confiemos a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán cómo hacerlo mejor que los más dotados de nosotros.

---

[46] F. Stambouli, «Frantz Fanon face aux problèmes de la décolonisation et de la construction nationale», cit., p. 528.

[47] E. Collotti-Pischel, «“Fanonismo” e “questione coloniale”», cit., pp. 857-858.

[48] I. Marton, «À propos des thèses de Fanon», cit., núm. 8/9, p. 60.

[49] N. Nghe, «Frantz Fanon et les problèmes de l’indépendance», cit, p. 34.

[50] F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., p. 239 [p. 288].

[51] *Ibid.*, p. 239 [p. 288].

> Pero si deseamos que la humanidad avance con audacia [...], debemos inventar, debemos descubrir.
>
> *Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad,* camaradas, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo[52] (cursiva añadida).

Es precisamente en las cuestiones de la estructura de clases del sistema-mundo y de las alianzas de clase, esenciales para la revolución, donde Fanon buscaba «una nueva piel» y «nuevas ideas». Lejos de rechazar el pensamiento europeo, en el que estaba profundamente inmerso, tomó el título de su libro de la *Internacional* y su punto de partida fue el del *Manifiesto comunista*: «¡Trabajadores del mundo, uníos! No tenéis nada que perder salvo vuestras cadenas». Decía simplemente: miremos de nuevo a ver quién tiene cadenas y cuántas, y cuáles son los grupos menos privilegiados y más dispuestos a convertirse en «clase revolucionaria». Las viejas etiquetas son viejas pieles, que no corresponden *plenamente* a la realidad contemporánea.

Fanon no nos ofreció un análisis acabado, pero supo expresar la urgencia de ese análisis. Me parece que Marie Perinbam valoró exactamente la cuestión: «Fanon no estaba analizando una revolución; estaba tratando de apoyar una y de crear otras [...]. La hipótesis de Fanon sobre el campesinado espontáneamente revolucionario, lejos de constituir una evaluación de una situación particular, era una idea unificadora, un mito, un símbolo de la acción comprometida»[53]. Por eso pudo decir Stambouli sobre esa idea de Fanon que era la que suscitaba las mayores críticas y «quizá la peor entendida de su análisis»[54].

La cuestión táctica clave es cómo se alinean los bandos en la lucha mundial, y Fanon era escéptico a ese respecto acerca de ciertas verdades heredadas. En 1961 sus argumentos parecían más heréticos que ahora, casi veinte años después de que la profunda escisión en el movimiento comunista mundial pusiera en cuestión tantos pilares ideológicos.

Enrica Collotti-Pischel destacó claramente la cuestión teórica clave de lo que se puede llamar herencia leninista sobre la que Fanon planteaba ciertos interrogantes:

> Sustancialmente, el origen de la problemática colonial en la Comintern era doble. Por un lado, estaban las consecuencias políticas y, más en general, humanas de la tesis leninista de la lucha mundial contra el imperialismo, la indispensable unidad del proletariado y la lucha revolucionaria colonial, la denuncia de la aceptación de la opresión colonial por parte de la mayoría de los socialdemócratas europeos. Por otro lado, estaba todo el conjunto de argumentos resultantes de la extensión a las colonias de conceptos elaborados por algunos marxistas ante todo en relación con ***el problema de*** las cuestiones *nacionales* y que se caracterizaban, al menos en principio, por factores derivados típica-

---

[52] *Ibid.,* p. 242 [p. 292]

[53] B. Marie PERINBAM, «Fanon and the Revolutionary Peasantry – The Algerian Case», *The Journal of Modern African Studies* 11 (septiembre de 1973), pp. 441 y 444.

[54] F. Stambouli, «Frantz Fanon face aux problèmes de la décolonisation et de la construction nationale», cit., p. 526.

> mente *de la situación particular* de los problemas de las minorías nacionales en Europa, herencia de la desintegración de los Estados multinacionales europeos[55].

La solución a esta problemática era la «teoría de la revolución en dos etapas», una etapa democrático-burguesa seguida por una etapa socialista, y en cada una de ellas una alianza de clases diferente.

De hecho, varios de sus críticos atacan a Fanon por suponer que la primera etapa daría necesariamente mal resultado y que puede y debe «saltarse». Mientras que, según ellos, no puede saltarse y sólo saldrá mal si el olvido aventurerista de la primacía del proletariado socava la capacidad de la clase obrera para controlar a la burguesía *al tiempo que colabora con ella*, y de esa forma, en frase de Woddis, «completa el objetivo de la liberación nacional»[56], o como argumentaba Nguyen Nghe:

> Al atribuir a la lucha armada un valor metafísico absoluto, Fanon olvida otro aspecto de la lucha revolucionaria, del que no se ocupa siquiera en su libro, el problema de la unidad entre clases sociales, la unidad de diferentes capas sociales por la independencia nacional y, una vez que se ha restaurado la paz, por la construcción de una nueva sociedad[57].

Quizá la crítica más creíble en esta línea haya sido la de Basil Davidson, quien argumentaba que en el único lugar, aparte de Argelia, donde Fanon aplicó su teoría, su juicio resultó estar equivocado. Fue en Angola, donde Fanon apoyó al principio a la UPA de Holden Roberto contra el MPLA de Agostinho Neto.

> La demostración del error de Fanon, o del error de la conclusión que otros extrajeron de lo que él predicaba o pensaban que predicaba, puede verse sobre todo en la experiencia de Angola. El levantamiento, casi sin preparación, del pueblo Kongo en marzo de 1961 era de concepción muy «fanonista», pero acabó en un desastre, mientras que el progreso del movimiento nacional angoleño bajo la dirección del MPLA, muy poco «fanonista» en ese contexto, ha conducido a una expansión y un éxito continuos[58].

Es un argumento indudablemente poderoso, al que se puede responder como mucho lo que dijo el más generoso de los críticos de Fanon, Nguyen Nghe: «Si Frantz Fanon estuviera todavía vivo, ¡cuántas cosas habría aprendido a la luz de la experiencia argelina!»[59]. A lo que cabría añadir: ¿y a la luz de todo lo que ha sucedido desde que escribió Nguyen Nghe?

¿Qué es lo que podemos aprender, a la luz de la crítica de Fanon de las insuficiencias de la teoría revolucionaria de la década de 1950 y de la experiencia concreta de la de 1960? Seguramente, creo, por un lado, que la trinidad de términos que empleamos para

---

[55] E. Collotti-Pischel, «“Fanonismo” e “questione coloniale”», cit., pp. 840-841.

[56] J. Woddis, *New Theories of Revolution*, cit., p. 113.

[57] N. Nghe, «Frantz Fanon et les problèmes de l’indépendance», cit, p. 28.

[58] Basil DAVIDSON, recensión de T. MUSEVENI *et al., Essays in the Liberation of Southern Africa* y de K. W. GRUNDY, «Guerilla Struggle in Africa», *Anti-Apartheid News* 10 (septiembre de 1972), p. 10.

[59] N. Nghe, «Frantz Fanon et les problèmes de l’indépendance», cit, p. 26.

describir a la «clase obrera» o los «pobres» –proletariado, campesinado y lumpemproletariado– es en muchos sentidos equívoca, debido a las connotaciones que tales términos arrastran de la realidad europea del siglo XIX descrita por ellos (y que aún entonces quizá no fueron del todo exactos) y, por otro lado, que no corresponde realmente al mundo del siglo XX.

Campesinado es un término que agrupa a proletarios y burgueses, y supone una separación socio-geográfica entre campo y ciudad que precisamente se ha ido desvaneciendo. Lumpemproletariado es simplemente un eufemismo de Marx para lo que la burguesía llamó en un tiempo «clases peligrosas», y crea confusión.

Creo que la distinción más útil que podemos establecer es ante todo entre proletarios y semiproletarios, esto es, entre quienes viven exclusivamente del trabajo asalariado y quienes reciben una parte de sus ingresos como salario y otra de otras fuentes como el *acceso al* usufructo de bienes producidos en el sector primario; ayudas de la familia, subsidios del Estado u otros organismos públicos; o del robo. Esa distinción dejará claro por qué tiene razón Tony Martin al decir que para Fanon «el lumpemproletariado no es sino una extensión urbana del campesinado»[60], ya que los semiproletarios, en la mayoría de los casos y especialmente en los países periféricos de la economía-mundo, se ven obligados durante toda su vida a moverse de aquí para allá entre las áreas urbanas y las rurales a fin de obtener la parte no salarial de sus ingresos vitales.

Una vez establecida esta distinción entre proletariado y semiproletariado, es fácil ver cómo se pueden aplicar las ideas de Fanon a los «países capitalistas avanzados», así como al Tercer Mundo, como hace Worsley: «La noción de "Tercer Mundo" se refiere a un conjunto de *relaciones*, no a un conjunto de *países*. También apunta a la especial miseria del campesinado y el *lumpemproletariado*, y a la brecha entre los "señores de la humanidad" blancos y los "nativos" del planeta, ya sean de Harlem o de Hong Kong»[61]. Situándola en ese contexto es como podemos entender la formulación de Eldridge Cleaver: «Tanto en la madre patria como en la colonia negra, la clase obrera es el ala derecha del proletariado y el lumpemproletariado su ala izquierda [...]. He ahí en definitiva una contradicción importante entre la clase obrera y el lumpemproletariado»[62].

El capitalismo supone un proceso histórico de proletarización que está lejos de haberse completado, si es que alguna vez se completa. En este proceso, quienes sólo están semiempleados durante su vida laboral deben apañárselas para sobrevivir. Están a la vez más desesperados y más disponibles que quienes cuentan con un empleo permanente, por muy explotados que estén estos últimos. Parece difícil no estar de acuerdo en que los semiproletarios son efectivamente los «condenados de la tierra» y que constituyen el grupo que con más facilidad puede lanzarse espontáneamente a la violencia.

Es curioso que Fanon haya sido atacado por una supuesta creencia en las virtudes inmarcesibles de la espontaneidad. Su capítulo sobre ésta se titula, después de todo, «La grandeza *y las debilidades* de la espontaneidad». Es en este capítulo donde dice: «Los líde-

---

60 T. Martin, «Rescuing Fanon from the Critics», cit., p. 389.

61 P. Worsley, «Frantz Fanon and the «Lumpenproletariat"», cit., p. 220.

62 Citado en P. Worsley, *ibid.*, p. 222.

res de la insurrección advierten que las *jacqueries* [sublevaciones campesinas], por muy importantes que lleguen a ser, tienen que ser controladas y orientadas. Estos dirigentes se ven obligados a renunciar al movimiento como una mera *jacquerie* y a transformarlo por consiguiente en una guerra revolucionaria»[63]. Fanon no niega la necesidad de una *organización* revolucionaria (todo lo contrario) ni la importancia del compromiso ideológico; evalúa cuáles son los grupos que más probablemente darán los primeros y más duros pasos en una revolución, los que constituirán sus serios inicios. Quienes esperan el «momento adecuado» corren el riesgo de quedarse esperando a Godot.

Fanon no respaldaba cualquier forma de violencia. Sus declaraciones a este respecto son claras: «El lobo impetuoso que quería devorarlo todo, que quería efectuar una auténtica revolución, puede volverse, si la lucha dura (y efectivamente dura), irreconocible. El colonizado corre el riesgo, constantemente, de dejarse desarmar por cualquier concesión»[64]. Por eso son cruciales la organización política y la claridad ideológica. Pero aun así, decía Fanon, es de la masa de los semiproletarios de donde es más fácil extraer los militantes.

Cabe hacer otra distinción en nuestro mapa de las relaciones de clase, en el seno del propio proletariado. Es la que existe entre los proletarios que viven en torno al nivel de subsistencia mínimo para su supervivencia y reproducción y poco más y los trabajadores asalariados que reciben unos ingresos sustanciales que les permiten un nivel de vida «burgués», aunque gasten éstos más o menos a medida que los ganan. A este grupo se le califica con frecuencia de «pequeñoburgués», término que Fanon tiende a evitar. El hecho clave a señalar es la ausencia de una propiedad segura que garantice este estilo de vida y, por consiguiente, el riesgo que corre el individuo de perder sus elevados ingresos, el premio por su habilidad *y conformismo*.

Esta «aristocracia obrera» (si se me permite extender el concepto de Lenin para abarcar no sólo a los trabajadores especializados, sino también a los cuadros, técnicos y profesionales) mantiene un «contrato social» con la auténtica burguesía, según el cual su remuneración individual o colectiva es la contrapartida política de su conservadurismo fundamental. Este «contrato social» opera en ambos sentidos. Cuando un sector particular se ve amenazado con la exclusión de las ventajas o no se le hace partícipe de ellas, se hace más «militante» en sus demandas. En los países coloniales constituyen la «fracción burguesa» de la que hablaba Fanon y cuyas intenciones y propuestas como «líderes del movimiento nacionalista» denunció enérgicamente.

¿Estaba Fanon entonces contra la «revolución en dos etapas»? Todo depende de cómo se interprete. Collotti-Pischel señala que Mao Tse-Tung aceptaba esta fórmula, pero añadía:

> La diferencia fundamental entre la actitud de Mao y la de Stalin se refería precisamente a la función de la dialéctica en el proceso histórico [...]: para Mao, la fase nacio-

[63] F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., p. 102 [p. 124].

[64] *Ibid.*, p. 105 [p. 129].

[65] E. Collotti-Pischel, «“Fanonismo” e “questione coloniale”», cit., p. 847.

> nal-burguesa era significativamente más transitoria y provisional que para Stalin. Lo que le importaba no era el desarrollo de esa fase, sino su superación[65].

En cuanto a Fanon, su respuesta no era menos clara: «La cuestión teórica que se plantea desde hace unos cincuenta años cuando se aborda la historia de los países subdesarrollados, esto es, saber si se puede saltar o no la fase burguesa, debe resolverse en el plano de la acción revolucionaria y no mediante razonamientos»[66]. ¿Es esto tan equivocado?

Releer a Fanon a la luz de la historia de los movimientos revolucionarios durante el siglo XX nos debería llevar, *más allá* de la polémica, a un análisis más detallado de las realidades de la estructura de clases. El fetiche de la terminología a menudo nos impide ver la evolución de los fenómenos que se supone que expresa. Fanon sospechaba que cuanto más beneficios extrae una capa del sistema desigual existente, más prudente será su actividad política. Nos impulsó a examinar quién asumirá riesgos y cuáles serán éstos y nos incitó a construir un movimiento a partir de esa clase revolucionaria. En los años que han pasado desde que escribió estas palabras, ¿ha refutado la historia su instinto? No veo dónde, en qué ni cómo.

BIBLIOGRAFÍA

CLEAVER, Eldridge, *Post-prison Writings and Speeches*, Nueva York, Vintage Ramparts, 1967.

COHEN, Robin y DAVID, Michael, «The Revolutionary Potential of the African Lumpenproletariat: A Skeptical View», *Bulletin of the Institute of Development Studies* 5 (octubre de 1973), pp. 31-42.

COLLOTI-PISCHEL, Enrica, «"Fanonismo" e "questione coloniale"», *Problemi del Socialismo* 5 (1962), pp. 834-864.

DAVIDSON, Basil, recensión de T. MUSEVENI *et al.*, *Essays in the Liberation of Southern Africa* y de K. W. GRUNDY, «Guerilla Struggle in Africa», *Anti-Apartheid News* 10 (septiembre de 1972).

DIENG, Amady Ali, «Les damnés de la terre et les problèmes d'Afrique noire», *Présence Africaine* 62 (2) (1967), pp. 15-30.

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Cahiers Libres, núm. 27-28, 1961 [ed cast., *Los condenados de la tierra*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1963, y Tafalla, Txalaparta, 1999].

FORSYTHE, Dennis, «Frantz Fanon: Black Theoretician», *The Black Scholar* 1 (marzo de 1970), pp. 2-10.

GILLY, Adolfo, «Introduction» a Frantz Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1965, pp. 1-21.

[66] F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., p. 131 [p. 160].

HOBSBAWM, E. J., «Passionate Witnes», recensión de Irene L. GENDZIER, «Frantz Fanon: A Critical Study», *The New York Review of Books* (22 de febrero de 1973), pp. 6-10.
MARTIN, Tony, «Rescuing Fanon from the Critics», *African Studies Review* 13 (diciembre de 1970), pp. 381-399.
MARTON, Imre, «À propos des thèses de Fanon», *Action (revue théorique et politique du Parti Communiste Martiniquais)* 7 (2) (1965), pp. 39-55, y 8/9 (3/4), pp. 45-66.
NEWTON, Huey P., *Revolutionary Suicide*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1963.
NGHE, Nguyen, «Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance», *La Pensée* 107 (febrero de 1963), pp. 23-30.
NWAFOR, Azinna, «Imperialism and Revolution in Africa», *Monthly Review* 26 (abril de 1975), pp. 18-32.
PERINBAM, B. Marie, «Fanon and the Revolutionary Peasantry – The Algerian Case», *The Journal of Modern African Studies* 11 (septiembre de 1973), pp. 427-445.
STAMBOULI, Fredj, «Frantz Fanon face aux problèmes de la décolonisation et de la construction nationale», *Revue de l'Institut de Sociologie* 2/3 (1967), pp. 519-534.
WODDIS, Jack, *New Theories of Revolution*, Nueva York, International Publishers, 1972.
WORSLEY, Peter, «Frantz Fanon: Evolution of a Revolutionary – Revolutionary Theories», *Monthly Review* 21 (mayo de 1969), pp. 30-49.
—«Frantz Fanon and the «Lumpenproletariat"», *Socialist Register* (1972), pp. 193-230.
ZAHAR, Renate, «L'œuvre de Frantz Fanon», *Petite collection Maspéro* 57 (1970) París.

III Intelectuales radicales en una sociedad liberal

Tanto Paul Starr como yo participamos en las movilizaciones de 1968 en Columbia, él como estudiante encargado de las crónicas universitarias para el *Spectator* y yo como copresidente del Grupo Universitario Ad Hoc, que trató de mediar en el conflicto. Dos años después decidimos preparar juntos una colección de los documentos producidos por los múltiples conflictos que tuvieron lugar en los campus estadounidenses, que publicamos en los dos volúmenes de *University Crisis Reader*. Como conclusión del libro, cada uno de nosotros escribió un artículo en el que expresaba sus posiciones políticas/intelectuales con respecto a lo que yo llamaría más tarde la Revolución de 1968. Pensé que era muy importante hablar de los límites y posibilidades de un intelectual radical en una sociedad liberal.

El movimiento estudiantil de la década de 1960 ha revitalizado la izquierda en la vida estadounidense como una fuerza política influyente. Sin embargo, su éxito ha planteado un serio dilema para los intelectuales de izquierdas, que no tuvieron que afrontar cuando la izquierda se encontraba en su punto más bajo durante la década de 1950. Se trata del dilema moral tradicional del intelectual radical en una sociedad liberal: ¿cómo puede reconciliar la participación en un movimiento por el cambio político con una continua inserción en las redes ocupacionales de la sociedad existente, especialmente en una sociedad que trata de atenuar su radicalismo empleando la zanahoria en lugar del bastón, al menos como primera medida?

Esta rebelión de los jóvenes ha supuesto también, en muchos aspectos, una liberación intelectual para toda la izquierda estadounidense; la liberó del miedo con que la había paralizado el antiestalinismo del periodo de Guerra Fría. Los análisis que empleaban la terminología y metodología del pensamiento de izquierdas han vuelto a ser respetables, al menos en el mundo académico. Los dogmas de la Guerra Fría han vuelto a ser puntos de vista

particulares, en lugar de verdades incuestionables. Además, no sólo se respeta de nuevo la ideología de izquierda, sino que vuelve a cobrar sentido la acción política desde esas posiciones. Durante la *era de la* Guerra Fría, incluso quienes seguían pensando desde la izquierda tendieron a retirarse a la inactividad con una sensación de desesperación frente a la aparente futilidad de la acción política *izquierdista.* Entonces aparecieron los jóvenes que no se sentían culpables de los errores de las décadas anteriores, que no estaban hartos de perder batallas, todavía inocentes en su fe y su optimismo, e insuflaron nueva vida en la izquierda estadounidense inspirando incluso a los «mayores de treinta».

Su revuelta liberó a la izquierda de los efectos paralizantes del estilo estalinista, que habían penetrado hasta el último rincón de la izquierda estadounidense. Los estudiantes denunciaban los vicios burocráticos de la sociedad soviética como espejo de la sociedad estadounidense. Reafirmaban concepciones anteriores de la democracia y el socialismo. Con ello convirtieron al movimiento socialista estadounidense, quizá por primera vez, en un movimiento político *autóctono*, algo esencial para la supervivencia política a largo plazo y el posible éxito, y cuya ausencia se había dejado sentir penosamente durante las décadas anteriores.

Digo esto pese al romanticismo con que los estudiantes radicales presentaban a Mao, Ho y al Che, que representaba más el afán de *épater les bourgeois* que una auténtica subordinación a esos héroes foráneos. También lo digo pese a los intentos de reestalinización por parte de algunos sectores de la nueva izquierda, verificables en algunos escritos recientes incluidos en este libro. La autoctonización del socialismo sobrevivirá, mientras que los grupos reestalinizados se hundirán. La desestalinización también ha sido liberadora para los mayores de treinta porque ha ayudado a restaurar su voluntad de participar en un movimiento político y les ha infundido cierto coraje *político.*

Esta revitalización de la izquierda estadounidense dirigida por un movimiento espontáneo –en gran parte de estudiantes embriagados por una «cultura juvenil»– amenaza con dos peligros a la izquierda. El primero es que puede tender a ver únicamente las virtudes de la espontaneidad, sin ver sus limitaciones. El segundo es que la izquierda puede apreciar únicamente la necesidad de diferenciarse del centro liberal y de luchar contra él, y no la necesidad de establecer alianzas con él, cuando sea posible y conveniente, en la lucha contra la auténtica derecha.

La espontaneidad ha asumido tres aspectos en los últimos años en Estados Unidos: denuncia intelectual, acción militante colectiva y liberación personal. La denuncia intelectual se puede constatar a lo largo de este libro. Afecta esencialmente a dos temas: uno es la aserción de que varias ideas liberales –por ejemplo, la «neutralidad de los valores» o «el acceso a la educación según los méritos»– no son verdades evidentes e incuestionables. Expresan la ideología de grupos particulares en un sistema particular. No se pueden aceptar acríticamente y por las buenas desde la izquierda, sino que deben evaluarse en términos de su función social contemporánea. El segundo tema al que

afecta la denuncia intelectual es la demostración de que, hasta en términos de sus propios valores, las instituciones liberales a menudo no se comportan como según ellas se deberían comportar los demás: por ejemplo, los vínculos de las universidades con los servicios secretos y su cooperación con las actividades de reclutamiento que amenazan la autonomía de la universidad. Eso ha suscitado respuestas tanto de los representantes del centro liberal como de los de la izquierda. Es natural, ya que los primeros son meramente liberales honrados que tratan de preservar su sistema de valores frente a los ataques de la derecha, aunque también es cierto probablemente que los liberales de centro no habrían planteado en solitario estas cuestiones, y casi seguramente no habrían triunfado de haberlo hecho. El resurgimiento de la izquierda estadounidense hizo posible, por ejemplo, que se acabara con investigaciones secretas relacionadas con la defensa en nuestras universidades.

La segunda forma de espontaneidad ha sido la acción militante colectiva, cuya expresión más importante ha consistido en las tácticas de confrontación en las universidades. Para el centro liberal éste ha sido el aspecto menos agradable de la espontaneidad, pero sin duda se ha tratado de un factor importante para los éxitos relativos de la izquierda. Las sentadas, los bloqueos, los disturbios han obligado a las universidades a plantearse las cuestiones de una forma que la denuncia intelectual por sí sola no podría haber logrado nunca. Y una vez que se plantearon así tales cuestiones, las universidades hicieron significativas concesiones a las demandas de la izquierda. Como mínimo, se han visto obligadas a aproximarse más a su propia ideología liberal en cuanto a la autonomía con respecto al Estado. También se han visto obligadas a reconsiderar su relación con las comunidades del entorno, especialmente en las áreas urbanas, a afrontar seriamente el racismo institucional y a emprender cierta democratización de sus estructuras internas de gobierno. Todas éstas son victorias serias que no deberían subestimarse: además, hay que admitir que se obtuvieron en gran medida gracias a las tácticas de confrontación.

La tercera forma de espontaneidad ha sido la liberación personal, desde el aspecto personal hasta la música, el sexo y las drogas. Aunque se trate de la menos política de las formas de espontaneidad, la liberación personal creó en muchos sentidos la atmósfera en la que pudieron florecer las otras dos. El movimiento por la liberación personal ha roto el ciclo de socialización mediante el que la sociedad impedía la expansión de la ideología y la acción de izquierdas entre los jóvenes. Por eso los críticos de derechas como Stanton Evans, que mantienen que la permisividad del centro liberal propició el movimiento estudiantil, no andan del todo descaminados en sus análisis.

Si bien las tres formas de espontaneidad del movimiento estudiantil han tenido efectos positivos, también llevan consigo la semilla de la autodestrucción. La rebelión estudiantil puede destruir a la propia izquierda estadounidense que ha reconstruido, y es evidente que algunos de sus sectores se mueven en esa dirección.

La espontaneidad es decisiva en la acción revolucionaria, pero también tiene trampas, como argumentó tan acertadamente Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*. Examinemos la que acompaña a cada una de las formas de espontaneidad en la situación actual. Todas ellas suponen llevar demasiado lejos algo bueno, por miedo al retroceso.

El desenmascaramiento es esencial para despejar las telarañas de la impostura, pero si persiste cuando hay pocas telarañas que despejar, entonces se tiende a inventarlas para tener algo que despejar. Se convierte en caza de brujas, y los debates más recientes en el seno de la izquierda muestran signos amenazadores de esa enfermedad. El miedo al éxito y a la cooptación ha suscitado un frenético deseo de pureza, un temor paranoico a la infiltración que acaba propiciándola y una preocupación obsesiva por los pecadillos pasados y los eventuales peligros.

Se necesita una acción militante colectiva para contrarrestar la violencia sistemática de la autoridad atrincherada en sus posiciones y sacudir la inercia timorata de los rojillos de salón. Pero la acción militante colectiva es una actividad política seria que sólo se puede emprender cuando se cuenta con la fuerza suficiente. Aunque un factor del vigor político es la confianza en uno mismo, hay otros factores que debemos considerar. Si no se llevan a cabo cálculos serenos sobre la fuerza real con la que se cuenta y se avanza demasiado sin asegurar el terreno conquistado, el resultado será la represión y el desastre. La acción se convierte entonces en aventurerismo, motivado por el temor a la cobardía colectiva o personal. Esa penosa tendencia a hacer cálculos equivocados está apareciendo de nuevo, como ha sucedido tan frecuentemente en la historia de los movimientos de izquierda en el mundo industrial moderno. El problema con las sectas aventureristas es que no sólo se destruyen a sí mismas –eso no sería un problema sino una bendición–, sino que en su caída arrastran consigo a los demás.

La liberación personal es necesaria para liberar la psique interna de los controles sociales instilados en ella por el sistema social dominante. Nos permite utilizar nuestras energías primordiales al servicio de nuestros valores sin miedo a la censura de quienes cobran por censurar a los demás. El peligro que conlleva es bastante evidente. Por miedo al *embourgeoisement* [aburguesamiento], podemos caer en una heterodoxia perpetua alejándonos en realidad de la lucha principal.

Así pues, los peligros son la caza de brujas sectaria, el aventurerismo y la inhibición *diletante*. En la izquierda hay bastante gente que los advierte, pero lo que no se suele ver con tanta claridad es que derivan de una causa común, la desilusión con respecto al centro liberal. La izquierda estadounidense –que se había subordinado a una alianza con él desde la época del New Deal, viéndose abandonada cuando el centro se desplazó hacia la derecha durante la Guerra Fría– se siente demasiado tentada a arremeter contra el centro liberal viendo en él sólo uno de los dos rostros del Jano del capitalismo moderno. Los comunistas alemanes siguieron esa misma estrategia desgraciada en 1932, cuando concentraron sus esfuerzos en denunciar el «socialfascismo» de los liberales y socialdemócratas.

Sin embargo, la izquierda estadounidense se puede relacionar con el centro liberal de una tercera forma. No tiene por qué subordinarse a él como socio menor, ni tampoco dejar de hacer distinciones significativas entre liberalismo, conservadurismo y racismo, ideologías diferentes que reflejan las necesidades y preocupaciones de diferentes grupos sociales en distintos momentos.

Lo primero que necesita la izquierda estadounidense es una clarificación intelectual sobre las formas en que la sociedad estadounidense y mundial puede y quiere transformarse en una sociedad socialista. La izquierda, sin duda, tiene una perspectiva sociológica diferente a la del centro liberal. También cuenta con una teoría del cambio histórico distinta de la del liberalismo, que explica por qué, aun cuando sus objetivos últimos parecen converger, los radicales raramente están de acuerdo con los liberales sobre la eficacia de sus métodos para promover el cambio social. Pero la izquierda no ha desarrollado todavía una teoría social clara que explique la prolongada resistencia del sistema social existente en el mundo o que indique claramente qué hay que hacer para transformarlo.

La izquierda tiene mucho trabajo intelectual por hacer, y no lo hará bien si queda aislada de la praxis, de la participación en el movimiento y la actividad política. Pero tampoco lo puede hacer bien si se aísla de las presiones de ideas competidoras en el debate intelectual, que en Estados Unidos se localiza todavía en la universidad. Que la universidad florezca es tan decisivo para las perspectivas futuras de la izquierda estadounidense como el desarrollo de un vigoroso movimiento político.

No puede ser, evidentemente, cualquier universidad, del mismo modo que no puede ser cualquier movimiento político. No puede ser una universidad liberal que se niega a admitir su tendenciosidad y pretende que lo que únicamente es su ideología se considere una verdad universal. Pero sí puede y debe ser una universidad abierta a muchas corrientes de pensamiento en competencia. Puede y debe ser a un tiempo politizada y abierta. Comparto la creencia manifestada por el profesor C. B. MacPherson en su discurso presidencial inaugural a la Asociación Canadiense de Profesores de Universidad de que nuestra consigna debe ser «¡De la universidad liberal a la universidad crítica!».

En esa universidad la gente de izquierdas tendrá un lugar junto a otra gente. Si los intelectuales de izquierda siguen *engagés* [comprometidos], no sólo intelectualmente sino en los movimientos políticos reales, pueden extraer de ellos apoyo y a su vez darles vitalidad.

Podrán entonces operar, dentro de una sociedad liberal, de una forma que influya realmente sobre el centro *liberal,* llevándolo hacia la izquierda, obligándole a ser consciente de las opciones sociales reales, apelando a su conciencia y a sus propios intereses. Bajo esas condiciones, la izquierda estadounidense podría aliarse con el centro liberal cuando fuera conveniente y combatirlo cuando sea necesario.

No he hablado del problema de los movimientos del «Tercer Mundo». Pero, *mutatis mutandis*, el problema que la izquierda afronta con respecto a ellos es en muchos as-

pectos semejante a los referidos al centro liberal. Estos movimientos son de orientación izquierdista porque brotan de grupos étnicos oprimidos. Pero contienen muchos elementos conservadores debido a la necesidad de unidad existente entre los grupos. La izquierda debe aprender a apoyar a estos movimientos y a unirse a ellos cuando convenga, pero también a separarse de ellos cuando caigan bajo el control de sus elementos conservadores. Se trata de una tarea delicada y difícil, que requiere a un tiempo conocimiento y empatía, pero que puede realizarse.

Por encima de todo, el intelectual radical debe operar con la calma apasionada de alguien para quien la revolución no es una batalla de un día, un año o una década, sino de siglos. Y aun así debe hacerlo sin caer en un optimismo fatalista. La revolución sólo es inevitable en la medida en que la gente hace que así sea. La revuelta estudiantil ha restaurado en muchos sentidos las posibilidades para que los intelectuales radicales se pongan la altura de su tarea y encuentren su lugar adecuado en el movimiento. El dilema activismo frente a pensamiento o actividad revolucionaria a tiempo completo frente a cooptación es falso. Los radicales deben operar en ambos escenarios a la vez. Deben echar abajo algunas (no todas) de las barreras existentes entre ellos. Y deben participar en el movimiento y al mismo tiempo reflexionar sobre él. Deben defender la universidad, pero también criticarla. Deben alentar la espontaneidad y protegerla y al mismo tiempo salvarse a sí mismos y a los demás de ahogarse en ella.

IV Africa en un mundo capitalista

En 1972-1973 presidí la Asociación de Estudios Africanos. Ya había escrito entonces el primer volumen de *The Modern World-System*, pero todavía no se había publicado. Creí conveniente aprovechar mi discurso presidencial para retomar y reestructurar desde la nueva perspectiva que había elaborado lo que por entonces venía diciendo sobre el África contemporánea. Las palabras «África» y «capitalismo» no habían aparecido con mucha frecuencia juntas en un mismo artículo durante las décadas de 1950 y 1960. Deseaba recalcar que teníamos que entender África como parte intrínseca del mundo capitalista en el que vivíamos.

Los estudios africanos han pasado por tres fases bien conocidas como campo de investigación. Hasta 1950, poco más o menos, quienes se ocupaban de África –aún no se les llamaba africanistas– pretendían ante todo ofrecer una descripción (o redescubrir el secreto) del África eterna, como Lancelots etnógrafos en busca del Santo Grial del pasado, escrito en tiempo presente y sin que se hubiera adulterado o corrompido por el contacto con la civilización. Lo que en un tiempo fueron mitos son ahora cuentos de hadas y sería estúpido perder el tiempo explicándonos mutuamente algo tan obvio como que los cuentos de hadas son formas de educación y control social de los niños.

Luego pasamos colectivamente a una segunda fase en la que reconocimos que había un presente africano, y también, por consiguiente, un pasado africano. Así comenzó la gran división de nuestro campo de estudios, tan patente para cuantos acudimos a las asambleas de organizaciones como la Asociación de Estudios Africanos. Había quienes se ocupaban de lo que está sucediendo ahora, que solían considerarse a sí mismos politólogos, economistas y sociólogos, aunque algunos preferían otras denominaciones como las de planificador arquitectónico, antropólogo urbano o demógrafo. Otro grupo estudiaba lo

que había sucedido antes; normalmente se tenían por historiadores o arqueólogos, pero también entre ellos había otros alias: historiador del arte, estudiante de cosmologías, lingüista… Ambos grupos mantenían una cohabitación amistosa en el hogar de los Estudios Africanos, pero no se puede decir que mantuvieran una relación muy íntima.

Esta separación entre el presente y el pasado era tan artificial y mítica como su anterior amalgama en una eternidad continua. Sin duda fue un gran avance que permitió algunos trabajos empíricos concretos enraizados en circunstancias históricas concretas, pero no era suficiente. Los preocupados por el presente se dieron cuenta de que gran parte de su trabajo académico era en realidad algo así como un periodismo de segunda mano. Y los preocupados por el pasado comenzaron a pensar que su esfuerzo por demostrar a los no africanistas que África también había tenido reyes espléndidos sólo demostraba en último término que los prejuicios ingenuos eran ingenuos. No se obtenía así, por lo tanto, una respuesta adecuada a las muchas preguntas sobre la posición de África en el gran «rendez-vous de donner et de recevoir» [«la cita del dar y el recibir»][1] de la cultura mundial. Si alguien pretendía decir que la debilidad económica y tecnológica del África actual quedaba en cierto modo equilibrada a escala mundial por sus glorias pasadas, tendría que haber ofrecido algún análisis más claro y más detallado del proceso evolutivo de una a otra.

La consecuencia lógica de esa incomodidad colectiva era casi evidente. Los preocupados por el presente comenzaban a mirar hacia atrás, hacia el pasado histórico, aunque con cautela. Y los preocupados por el pasado comenzaron a preguntarse si la conquista de África por Europa a finales del siglo XIX suponía una discontinuidad histórica tan acentuada como hasta entonces habían creído. En el Congreso Internacional de Historiadores Africanos de 1965 J. F. Ade Ajayi pronunció una conferencia sobre el tema «La continuidad de las instituciones africanas bajo el colonialismo»[2]. Hoy día apenas parece creíble que en 1965 ese título por sí solo pareciera algo atrevido, lo que muestra lo mucho que hemos avanzado en los últimos años.

Ajayi dijo entonces:

> [Los historiadores] deberían considerar cómo los africanos, individual o colectivamente, están tratando de dominar las nuevas fuerzas que han descendido sobre ellos, cómo y por qué un hombre se bautiza como cristiano, envía sus hijos a la escuela, se acomoda a la tecnología moderna comprando un camión y aprendiendo a conducirlo y, sin embargo, insiste en que el camión no es sólo un dispositivo mecánico sino que contiene una fuerza cuyo control pertenece realmente al dios del hierro, por lo que adorna el camión con los emble-

---

[1] Creo que la frase es de Léopold-Sédar Senghor, aunque no he podido confirmarlo. En cualquier caso, ese mismo sentimiento anima el artículo de Chelkh Hamidou KANE, «Comme si nous nous étions donné rendez-vous», *Esprit* 229 (octubre de 1961), pp. 375-387.

[2] J. F. AJAYI, «The Continuity of African Institutions under Colonialism», en T. O. RANGER (ed.), *Emerging Themes of African History*, Nairobi East African Publishing House, 1968, pp. 189-200.

mas y amuletos de éste. Me parece que ese hombre es más típico –y más alentador– que el africano frustrado, paralizado e impotente que se muestra en la teoría de la interrupción[3].

Un historiador que sí hacía lo que solicitaba Ajayi era Terence Ranger, organizador del congreso mencionado en Dar es Salaam. Publicó poco después un articuló en dos partes en el *Journal of African History* titulado «Connexions between "Primary Resistance" Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa»[4], en el que mantenía que las llamadas resistencias primarias, lejos de ser reaccionarias o nostálgicas, apuntaban hacia el futuro del mismo modo que lo hicieron más tarde los movimientos nacionalistas. Argumentaba además que esos dos tipos de movimientos no sólo eran semejantes, sino que estaban históricamente relacionados.

No pasó mucho tiempo sin que esos argumentos fueran criticados por Donald Denoon y Adam Kuper como una «historia ideológica» que habría «adoptado la filosofía política del nacionalismo africano actual, instilándola en el estudio de la historia africana». Y añadían: «Los historiadores africanos deberían dedicarse a escribir la verdad, en lugar de verdades a medias con políticamente sesgados»[5].

Afilada retórica, pero ¿cuál es la verdad? ¿Cuál es la verdad ahora y cuál será en el futuro? ¿Quién la define hoy y quién mañana? ¿Quién está genuinamente interesado en la verdad y cuáles son los intereses a los que ésta sirve? Estoy planteando, por supuesto, la cuestión de los fundamentos sociales del conocimiento, pero no quiero detenerme ahí; deseo, en realidad, partir de ahí para sugerir algunos fundamentos conceptuales para el conocimiento de la realidad social africana.

En 1971, Bernard Magubane publicó un artículo en *Current Anthropology* que ponía en cuestión los índices utilizados para el estudio del cambio social en África. En particular, centraba su atención en el trabajo de A. L. Epstein y Clyde Mitchell sobre Rodesia del Norte. Como es costumbre en esta revista, el artículo fue sometido a la revisión de varios autores para que lo comentaran y fue publicado junto con esos comentarios y una réplica[6].

El núcleo de la crítica de Magubane era que las categorías utilizadas por Epstein y Mitchell en sus análisis eran «extremadamente superficiales y como poco etnocéntricas», y que carecían de «perspectiva histórica»[7]. La explicación que Magubane daba de estas aseveraciones era que Epstein y Mitchell se habían dejado influir por su papel social:

---

[3] *Ibid.*, p. 200.

[4] Terence O. Ranger, «Connexions between "Primary Resistance" Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa», *Journal of African History* IX, 3, pp. 437-453; IX, 4, pp. 631-641.

[5] Donald Denoon y Adam Kuper, «Nationalist Historians in Search of a Nation. The New Historiography in Dar es Salaam», *African Affairs* 69, 277 (octubre de 1970), p. 348.

[6] Bernard Magubane, «A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa», *Current Anthropology* XII, 4-5 (octubre-diciembre de 1971), pp. 419-431. Viene seguido de unos «Comments» (pp. 431-439) y una «Reply» (pp. 439-445).

[7] *Ibid.*, pp. 430-442.

Como personas que han aceptado básicamente la «misión civilizadora» del imperialismo, sus análisis racionalizan e intentan mejorar el sistema imperial. El resultado es una mezcla de análisis social y propaganda que produce un batiburrillo de formulaciones eclécticas y mecanicistas[8].

Los comentaristas no fueron muy amables con Magubane. Epstein lo acusó de «malgastar su talento combatiendo los espantajos que él mismo ha confeccionado»[9]. Mitchell lo acusó del «tipo más miserable de crítica [...] *argumentum ad hominem* [...]». Y concluía:

Lo peor de todo es que no ofrece más que comentarios destructivos e irreflexivos hacia el trabajo de otros que, mejor o peor, pero *al menos de buena fe*, han afrontado el desafío y la disciplina que suponen investigaciones de este tipo[10] (cursiva añadida).

Aunque Epstein y Mitchell denunciaban los argumentos *ad hominem*, otros comentaristas empleaban en su defensa precisamente ese tipo de argumentos. A. J. F. Köbben sugería que para entender la actitud de Magubane «se necesitarían los esfuerzos concertados de antropólogos, historiadores y psicólogos, y mucha comprensión, por no decir compasión»[11]. Satish Saberwal observaba de forma más suave que:

Los reproches de Magubane a Mitchell y Epstein representan en parte la penalización que tienen que pagar con frecuencia los pioneros[12].

Simon D. Messing nos recordaba el proverbio alemán «Undank ist der Welten Lohn»[13] [cría cuervos, que te sacarán los ojos]. Van den Berghe acusaba a Magubane de «hacer insinuaciones ideológicas» y no lo juzgaba «ni siquiera intelectualmente honrado»[14]. Philip Mayer aseguraba secamente:

La propia situación «existencial» [de Magubane] tiene [...] cierta importancia, especialmente teniendo en cuenta que un ataque tan demoledor contra la «antropología colonial» parece casi anacrónico en 1970[15].

En su réplica, Magubane observó acremente:

La importancia de mi crítica de escritos «pluralistas» como los de Van den Berghe y trabajos como los de Epstein, Mayer, Mitchell, etc. no se deriva del valor intrínseco de éstos, sino por el contrario de la casi universal aceptación de sus conclusiones en ciertos cír-

---

8 *Ibid*., p. 430.
9 A. L. Epstein, «Comments on Magubane, A Critical Look», *ibid*., p. 432.
10 Clyde Mitchell, *ibid*., p. 436.
11 A. J. F. Köbben, *ibid*., p. 433.
12 Satish Saberwal, *ibid*., p. 438.
13 Simon D. Messing, *ibid*., p. 438.
14 Van den Berghe, *ibid*., p. 438.
15 Philip Mayer, *ibid*., p. 433.

culos académicos. En el campo de los estudios africanos nos enfrentamos a una acumulación de trabajos que a pesar de ser teóricamente falsos han generado una realidad intelectual. Es revelador, pero al mismo tiempo triste, que de las personas que han respondido a mi artículo, sólo los tres comentaristas del «Tercer Mundo» han entendido claramente de qué estaba hablando, mientras que el resto sólo podían estar de acuerdo parcialmente o se mostraban completamente sordos a lo que yo decía. Esto refleja una cuestión fundamental de nuestra época: quienes defienden cierto orden particular en el mundo no están dispuestos a aceptar desafíos a ese orden. Convencer a esa gente de que deben abandonar sus ideas es como pedir a quienes ejercen el poder que renuncien a sus privilegios[16].

No creamos, empero, que un intercambio de opiniones tan virulento sea excepcional; volviendo por un momento a la crítica de Denoon y Kuper contra lo que denominan la «escuela historiográfica de Dar es Salaam», leemos: «Esos historiadores nacionalistas [parecen] buscar una reconstrucción mítica del pasado más que una comprensión de los problemas actuales»[17].

En la respuesta de Ranger había una nota a pie de página que decía:

> Algún día, quizá, si el interés se mantiene tanto tiempo, se podrán investigar las conexiones existentes entre el hecho de que Denoon y Kuper sean ambos jóvenes exiliados sudafricanos que trabajan desde hace poco tiempo en Makerere y los métodos y premisas de su crítica hacia los historiadores de Dar es Salaam. Yo mismo aventuraría algunas especulaciones si no fuera porque su propio intento de ponerme en mi sitio sirve como advertencia ridícula de los peligros de tal ejercicio[18].

Así pues, Ranger no ofrecía ninguna especulación, pero concluía su artículo con esta afirmación:

> Estoy seguro de que [a Denoon y Kuper] les resultará más fácil servir a la diosa de la historia desinteresada cuando no estén trabajando bajo la presión de las fuerzas profundas y oscuras que impulsaron su acometida mordaz, pero totalmente equivocada, contra los historiadores de Dar es Salaam[19].

A su vez, Denoon y Kuper no se mordieron la lengua en su réplica:

> Por último, la alusión del profesor Ranger a nuestro origen sudafricano y su referencia a las «fuerzas profundas y oscuras» que alentaban nuestra crítica pueden haber desconcertado a algunos lectores. ¿Está sugiriendo una subvención secreta del partido comunista o de la CIA? ¿O denunciando enigmáticamente el surgimiento de una siniestra

---

[16] B. Magubane, «Reply», *ibid.*, p. 439.

[17] D. Denoon y A. Kuper, «Nationalist Historians in Search of a Nation. The New Historiography in Dar es Salaam», cit., p. 347.

[18] T. O. Ranger, «The "New Historiography" in Dar es Salaam: An Answer», *African Affairs* 70, 278 (enero de 1971), p. 55.

[19] *Ibid.*, p. 61.

escuela de Pretoria de historiografía africana? En nuestra opinión, lejos de lanzarnos una imputación tan inmerecida, Ranger nos estaba diciendo así que no podía imaginar ninguna buena razón para criticar a su escuela[20].

La vehemencia con que se expresan unos y otros no sorprenderá seguramente a quienes hayan seguido los recientes debates académicos en el campo de los estudios africanos, aunque algunos pueden haber sentido lo mismo que R. H. Tawney cuando comentó la crítica de H. R. Trevor-Roper a su obra: «Un colega equivocado no es un amalecita al que haya que romper las piernas»[21]. La cuestión, en cualquier caso, es si hay o no aspectos comunes que den coherencia y unidad a diversos debates sobre temas aparentemente diferentes. Repasaré, por lo tanto, rápidamente lo que creo que están debatiendo realmente Magubane y sus críticos, el meollo de la polémica entre Denoon y Kuper por un lado y Ranger por otro, y lo que subyace bajo el debate algo más comedido recientemente iniciado entre J. D. Fage y C. C. Wrigley sobre «la esclavitud y la trata de esclavos», ya que creo que existe un sustrato intelectual común en estos y otros debates, velado por supuesto por algunas cuestiones morales y políticas muy sentidas, y que sólo podemos dar sentido colectivamente a esos debates sacando a la luz este sustrato soterrado.

Obsérvese en primer lugar que el artículo de Magubane trata de los «índices utilizados para el estudio del cambio social en el África colonial». Una de sus primeras sugerencias era que «un análisis histórico total del cambio social debería tener en cuenta (varias) etapas de "aculturación"»[22]. Procedía a continuación a señalar tres, en cada una de las cuales la respuesta de los africanos a las fuerzas dominantes en la situación colonial fue diferente. Indicaba, en términos prácticamente idénticos a los de Ajayi:

> En realidad, la historia de la situación colonial, a diferencia de su economía, su política, su sociología y su psicología, es en gran medida la historia de las distintas respuestas africanas a la nueva situación, la historia de las actitudes adoptadas por los africanos frente a un nuevo conjunto de fuerzas, acomodándose, resistiendo o huyendo[23].

En respuesta a la acusación de minusvalorar estas consideraciones, los críticos de Magubane gritaron: «¡Falta!». Valdrá como ejemplo una de esas respuestas. Clyde Mitchell dice: «Todo el libro de Epstein estudia cómo se organizaron los africanos para cambiar el *statu quo* entre 1932 y 1953»[24].

---

[20] D. DENOON y A. KUPER, «The "New Historiography" in Dar es Salaam: A Rejoinder», *African Affairs* 70, 278 (julio de 1971), p. 288.

[21] R. H. TAWNEY, «Postcript to the Rise of the Gentry», en E. N. CARUS-WILSON (ed.), *Essays in Economic History*, vol. I, Londres, Edw. Arnold, 1954, p. 214.

[22] B. Magubane, «A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa», cit., p. 419.

[23] *Ibid*., p. 420.

[24] C. Mitchell, «Comments on Magubane, A Critical Look», cit., p. 436.

Vale la pena reproducir *in extenso* la réplica de Magubane:

> Así pues, lo que yo subrayaba en ese artículo no era que Epstein no se ocupara de los sindicatos en su libro *Politics in an Urban African Community*, sino que diera una explicación equivocada del origen de estos movimientos. Para entender el nacionalismo africano y darle una interpretación histórica correcta hay que entender su naturaleza dual. Los asentamientos blancos suponen una fuerza colonialista (colonialismo territorial) cuyo interés primordial consiste en mantenerse en el territorio ocupado. El conflicto entre los africanos y los colonos blancos brotó del antagonismo entre la comunidad colonizadora blanca en tanto que comunidad y el pueblo africano en tanto que pueblo. Cuando se introdujo a los africanos en la minería y en industrias secundarias, a ese problema se añadieron los factores de clase. Por eso el nacionalismo africano combina las dinámicas de la liberación nacional y de la lucha de clases. El fracaso de la política integracionista de la elite y el comienzo de la lucha armada atestiguan esa naturaleza dual. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre los dos aspectos del nacionalismo africano en el sur de África? Los comentarios de Epstein, Mitchell y Van den Berghe eluden esta cuestión[25].

Permítaseme reformular el debate en dos cuestiones muy fundamentales: las de los ámbitos temporal y espacial. No nos hallamos ante un debate simplificado sobre la importancia de la historia, y ambas partes lo reconocen. En lo que no están de acuerdo es en la «interpretación histórica correcta». Tampoco discuten que bajo el dominio colonial estaba teniendo lugar algún tipo de cambio estructural y de comportamiento, aunque Magubane acusa a sus adversarios de «considerar natural [la situación colonial] o suponer que se conocían sus características generales»[26]. E insiste en que hay que distinguir fases en el periodo colonial: la que se podría llamar fase de conquista, la de «aquiescencia» (término de Magubane) y la de liberación nacional. Argumenta que al minusvalorar esta periodización, Epstein, Mitchell *et al.* se referían de hecho únicamente al periodo intermedio. Estaban por supuesto en su derecho, y era un pecadillo relativamente menor. Lo que cabe discutir es si la ausencia de una periodización explícita (quizás implícita en su propio proceso intelectual) les impedía interpretar sensatamente los datos que habían reunido de una forma técnicamente impecable.

Esto no es todo. La segunda cuestión es la del ámbito espacial. Magubane habla de un conflicto «entre la comunidad colonizadora blanca en tanto que comunidad y el pueblo africano *qua* pueblo», y de la naturaleza dual del nacionalismo africano: se trata, afirma, de «liberación nacional y lucha de clases». Pero también Epstein habla de la creciente conciencia nacional y de los sindicatos que unen a los trabajadores según líneas de clase. Así pues, ¿no estaba jugando sucio Magubane? Para Epstein, estaba confeccionando un «espantajo».

---

[25] B. Magubane, «Reply», cit., p. 441.

[26] B. Magubane, «A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa», cit., p. 419.

Para dar sentido a todo esto debemos conocer los marcos implícitos de los autores. Para Epstein y Mitchell, el marco geográfico de análisis es Rodesia del Norte. Cuando hacen uso de categorías de estratificación (tribu, clase, etc.), para ellos se trata de categorías correspondientes a esa unidad territorial. Para Magubane, aunque no lo dice tan explícitamente, el uso de estas fronteras distorsiona los datos y les priva de sentido operacional. ¿Cómo puede un movimiento ser a la vez de «liberación nacional» y de «lucha de clases», si la unidad de análisis no es mayor que el territorio colonial, como mínimo la del marco político imperial, y más razonablemente, como argumentaré de inmediato, la de la economía-mundo?

Volvamos ahora al debate sobre la llamada escuela historiográfica de Dar es Salaam, en el que Denoon y Kuper eran muy explícitos sobre la cuestión del ámbito temporal y espacial, que para ellos era el núcleo del debate. Aunque en muchos aspectos yo asimilaría[27] su posición sobre la cuestión subyacente esencial a la del Epstein y Mitchell, ellos tomaron la iniciativa en ese debate, pareciendo invertir los bandos al acusar a Ranger (cuya posición juzgo similar a la de Magubane) de provincialismo en cuanto a tiempo y espacio.

Denoon y Kuper inician su análisis de citas de Ranger con una de 1965 sobre el probable debate intelectual del futuro: «El historiador africano [...] encontrará cada vez más sus principales adversarios no en la desacreditada escuela colonial, sino en los pesimistas radicales»[28], esto es, gente que emplea lo que Ranger denominaba «análisis fanonesco». Denoon y Kuper juzgan así esta categorización utilizada por Ranger:

> En esta confrontación el profesor Ranger se sitúa del lado de los africanistas, lo que para él significa los historiadores cuyas preocupaciones incluyen el estudio del nacionalismo. En la práctica, el frecuente uso del término *africano* es un tanto equívoco, ya que el espacio recomendado para los historiadores no es la totalidad del continente, sino la actividad africana dentro de los límites nacionales y en general con un propósito nacional. Su análisis repudia no sólo la concepción fanonesca, sino también cualquier opinión que implique una generalización a una escala más amplia que la de una nación, ya sea una perspectiva mundial, imperial o continental. El enfoque recomendado es, por consiguiente, el nacionalista africano[29].

Así pues, la cuestión del ámbito espacial figura en primer plano de la crítica.

---

[27] Cuando digo que «asimilaría» ambas posiciones no quiero decir que unos u otros se respalden mutuamente, sino simplemente que al examinar sucesivamente los tres debates veo aparecer en ellos recurrentemente cuestiones emparentadas entre sí.

[28] T. O. Ranger, «Introduction» a T. O. Ranger (ed.), *Emerging Themes of African History*, p. xxi, citado en D. Dennon y A. Kuper, «Nationalist Historians in Search of a Nation. The New Historiography in Dar es Salaam», cit., p. 331.

[29] *Ibid.*, p. 331.

Sin embargo, Ranger rechaza de plano esta percepción de su posición:

> No creo [...] que el historiador deba concentrarse en la actividad africana dentro de los límites nacionales. Extraer esa opinión de mis trabajos exige una destreza que casi se puede llamar manipulación[30].

Y asegura que su posición es muy diferente:

> El historiador «debe insistir en que el nacionalismo es un tema vivo», no el único tema, no el más importante, sino un tema vivo. Así pues, lejos de argumentar que *todos* los estudios históricos africanos deberían ser en cierto sentido nacionalistas, lo que pedía era que se estudiara el nacionalismo[31].

Entonces, ¿no hay discusión? ¿Es todo un malentendido? En absoluto. De un análisis más detallado se deduce que la polémica sobre el ámbito espacial forma parte de un debate más real sobre el ámbito temporal, centrado en gran medida en el contenido de dos libros de estudios sobre Tanzania, uno de ellos editado por I. M. Kimambo y A. J. Temu y el otro por A. D. Roberts[32]. Denoon y Kuper consideran estos volúmenes como quintaesencia del pensamiento del grupo al que critican. Citan la «Introducción» a *A History of Tanzania,* en la que los profesores Kimambo y Temu decían:

> No ha habido ningún intento de ocuparse de las estructuras administrativas coloniales, ya que nuestro principal interés se ha centrado en los propios africanos[33].

A lo que Denoon y Kuper responden:

> Los historiadores del desarrollo político en las colonias, en cualquier parte del mundo, se sentirían con razón aterrados por semejante limitación autoimpuesta[34].

Denoon y Kuper afirman que Ranger había criticado a otros autores por considerar ciertas instituciones africanas recientes –en concreto las iglesias africanas independientes– «una anormalidad, casi una enfermedad»[35], lo que representa, según ellos, «una tesis espantajo»[36], como decía Epstein con respecto a Magubane. Prosiguiendo el

---

[30] T. O. Ranger, «The "New Historiography" in Dar es Salaam: An Answer», cit., p. 51.

[31] *Ibid.*, p. 52.

[32] I. N. Kimambo y A. J. Temu (eds.), *A History of Tanzania*, Nairobi East African Publishing House, 1969; A. D. Roberts (ed.), *Tanzania Before 1900,* Nairobi East African Publishing House, 1968.

[33] Citado en D. Denoon y A. Kuper, «Nationalist Historians in Search of a Nation. The New Historiography in Dar es Salaam», cit., p. 335.

[34] *Ibid.*, p. 335.

[35] T. O. Ranger, *The African Churches of Tanzania*, Historical Association of Tanzania Paper No. 5, Nairobi East African Publishing House, sin fecha, p. 4. Citado en D. Dennon y A. Kuper, «Nationalist Historians in Search of a Nation. The New Historiography in Dar es Salaam», cit., p. 336.

[36] *Ibid.*, p. 336.

paralelismo entre los dos debates, Denoon y Kuper acusan a sus oponentes de menospreciar a los etnógrafos:

> Finalmente, los miembros de esa escuela muestran cierta reticencia a utilizar los trabajos de los antropólogos que trabajaron en Tanganika durante el periodo colonial. Los antropólogos sociales fueron el principal grupo de estudiosos activos en el África colonial; estudiaron las lenguas vernáculas y publicaron informes sobre las sociedades y movimientos sociales de África oriental durante muchos años. Sus monografías no sólo son documentos históricos muy valiosos, sino que contienen interpretaciones a menudo muy sugerentes para el historiador. La razón de esa minusvaloración parece ser la asociación de la antropología con el colonialismo[37].

¿Pero qué tiene que ver todo esto con un debate sobre el ámbito temporal? Ello se manifiesta claramente en el debate sobre el África oriental precolonial. Denoon y Kuper aseguran que los autores que escribieron varias historias locales para el volumen de Roberts no habían demostrado su validez general, y que el propio editor «parece estirar las cosas para descubrir [...] las "raíces del nacionalismo"»[38]. Citan el capítulo de J. E. G. Sutton en el volumen de Kimambo-Temu que se inicia con la trivialidad de que la nación tanzana «es el producto de un largo proceso histórico que se remonta a cientos y hasta miles de años»[39], comentando sarcásticamente que «al menos no intenta tanzanizar al austrolopiteco»[40].

¿Adónde llevaba todo esto? A dos manifestaciones: una de sorpresa y otra reivindicativa. La primera dice así:

> Quizá [la cita anterior] se pueda entender como reconocimiento de que no siempre se encuentra una continuidad plena del sentimiento anticolonial a gran escala. En cualquier caso, los colegas [de Lonsdale] en Dar es Salaam –Gwassa, Iliffe y Temu– parecen a pesar de todo convencidos de la existencia de un «eslabón perdido» entre la resistencia y el nacionalismo de la TANU en Tanzania, mientras que Roberts desearía remontar las raíces de la resistencia a escala nacional hasta el siglo XIX[41].

---

37 *Ibid.*, p. 337. Ranger respondió hablando de «las fantasías de Denoon y Kuper sobre nuestra falta de interés en fuentes de las misiones y nuestro desprecio por la antropología», «The "New Historiography" in Dar es Salaam: An Answer», cit., p. 54.

38 D. Denoon y A. Kuper, «Nationalist Historians in Search of a Nation. The New Historiography in Dar es Salaam», cit., p. 341.

39 J. E. G. Sutton, «The Peopling of Tanzania», en I. N. Kimambo y A. J. Temu (eds.), *A History of Tanzania*, cit., p. 1; citado en D. Dennon y A. Kuper, «Nationalist Historians in Search of a Nation. The New Historiography in Dar es Salaam», cit., p. 342.

40 D. Denoon y A. Kuper, «Nationalist Historians in Search of a Nation. The New Historiography in Dar es Salaam», cit., p. 342.

41 *Ibid.*, p. 346.

Y la otra:

> No será fácil convencer a los estudiosos que consideran que las intervenciones del mundo exterior en África han suscitado algo más que nacionalismo, y que el colonialismo se ha visto reemplazado con mucha frecuencia por el neocolonialismo, de que la política colonial tuviera escasa influencia durante los años coloniales[42].

Pero ¿era ésa la conclusión que esos autores deseaban extraer? Ranger afirmaba que equivocaba el blanco:

> En lo que insisten la mayoría de las contribuciones a *A History of Tanzania* es en la iniciativa africana. Opciones y adaptaciones africanas [...]. Pero hay dos cosas que es muy importante subrayar. La primera es que insistir en la iniciativa africana no equivale a hablar de heroísmo o eficacia; la segunda es que una preocupación común por lo que los africanos hicieron y cómo afectó eso a su historia puede conducir a un conjunto variado y muy poco corriente de conclusiones. La investigación sobre la iniciativa africana no es el punto de encuentro que define una escuela, sino un punto de partida del que surgirán todo tipo de diferencias importantes[43].

Lo que distingue en definitiva el análisis de Denoon y Kuper de los que ellos critican es la importancia atribuida al análisis de la era colonial. Denoon y Kuper argumentan que, debido a su perspectiva política «nacionalista», Ranger *et al.* ignoran algunos rasgos concretos y específicos de la administración colonial en favor de «conexiones» míticas. Ranger argumenta en cambio que para comprender el comportamiento africano durante ese periodo hay que situarse en un escala temporal más larga del desarrollo histórico, cuyos límites exactos no trataba de fijar en su artículo.

Para demostrar que el debate no se refiere únicamente a cómo interpretar el periodo colonial, examinemos la discusión sobre la esclavitud y la trata de esclavos. John Fage titulaba su artículo «Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History»[44], lo que ya delimita el ámbito espacial. En cuanto al temporal, su propio resumen afirmaba que cubría «especialmente [...] el periodo comprendido entre los siglos XV y XIX». Veremos sin embargo que ése no era en realidad su ámbito temporal, ya que sus análisis se remontan más atrás en el tiempo.

Fage comienza rechazando tanto la tesis de que la esclavitud fuera una institución floreciente en África occidental antes de la intrusión europea como la de que fuera algo puramente exógeno. Y basándose en gran medida en Philip Curtin[45], también rechaza

---

42 *Ibid.*, p. 347.

43 T. O. Ranger, «The "New Historiography" in Dar es Salaam: An Answer», cit., p. 59.

44 J. D. FAGE, «Slavery and the Slave Trade in West African History», *Journal of African History* X, 3 (1969), pp. 393-404.

45 Philip D. CURTIN, *The Dimensions of the Atlantic Slave Trade,* Madison, University of Wisconsin Press (1969), citado en J. D. Fage, «Slavery and the Slave Trade in West African History», cit., p. 398.

la idea de que la trata de esclavos en África central hubiera tenido «un efecto desastroso sobre su población»[46] y plantea, por el contrario, una interpretación diferente que resume como sigue:

> La esclavitud económica y comercial y la trata de esclavos no eran características naturales de la sociedad africana occidental, sino que [...] se desarrollaron, junto con el crecimiento de los Estados, como una forma de movilización de la fuerza de trabajo para satisfacer las necesidades de un sistema creciente de comercio exterior, en el que, inicialmente, la demanda de esclavos como mercancía era relativamente insignificante. Lo que se podía denominar una «economía esclavista» se estableció en general en el Sudán occidental y central en torno al siglo XIV, al menos, y se había extendido con seguridad a las costas en torno a Senegal y Guinea en el siglo XV. La demanda europea de esclavos para las Américas, que alcanzó su punto culminante entre 1650 y 1850, acentuó y amplió el crecimiento interno de la esclavitud y de la trata de esclavos. Pero debe entenderse esencialmente como un aspecto parcial de un proceso muy amplio de desarrollo económico y político y de cambio social en África occidental[47].

Para defender esa posición, Fage comienza respondiendo a la crítica que le había hecho Walter Rodney y que él mismo reconoce como decisivamente relevante[48]. Acepta el descubrimiento de Rodney de la ausencia de una fuerza de trabajo esclava en África occidental antes de la llegada de los comerciantes de esclavos europeos como algo probablemente cierto para la costa de Guinea superior pero no para la inferior o el interior. Su explicación consiste esencialmente en que el área estudiada por Rodney es atípica, porque «era una región atrasada y poco desarrollada económicamente»[49].

Para las demás áreas Fage afirma que el panorama era muy diferente:

> En general, podemos estar seguros de que lo que los portugueses trataron de hacer en la Guinea inferior desde aproximadamente 1480 (como más tarde harían en África oriental y Asia) fue imponerse en redes comerciales existentes y a partir de ahí organizar

---

[46] J. D. Fage, «Slavery and the Slave Trade in West African History», cit., p. 403.

[47] *Ibid*., p. 404.

[48] «A falta de pruebas sobre la relación entre la existencia de una demanda externa de esclavos y de esclavitud y un comercio interno con ellos en el Sudán occidental, debemos atenernos al área de Guinea, donde los primeros comerciantes venidos de fuera fueron los europeos, que llegaron a sus costas durante el siglo XV. Las pruebas para Guinea Superior, desde Gambia hasta la actual Liberia, han sido analizadas por el Dr. Walter Rodney»; J. D. Fage, «Slavery and the Slave Trade in West African History», cit., p. 395. En una nota a pie de página, Fage hace una referencia a W. RODNEY, «African Slavery and Other Forms of Social Oppression on the Upper Guinea Coast in the Context of the Atlantic Slave-Trade», *Journal of African History* VII, 3 (1966), pp. 431-443. Después de que apareciera el artículo de Fage se ha publicado una monografía de Walter RODNEY, *A History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*, Oxford, Clarendon, 1970.

[49] J. D. Fage, «Slavery and the Slave Trade in West African History», cit., p. 397.

reinos en los que la idea del comercio exterior, bajo el control real y de acuerdo con la política del Estado a cargo de clases mercantiles establecidas, estaba ya bien asentada. Tal sistema implicaba el uso de esclavos –y una apreciación de su valor económico– con diversas finalidades: en cultivos para el mercado en las propiedades de los reyes o nobles; en las minas, en talleres artesanales, como transportistas en las rutas comerciales o comerciantes por cuenta propia; como soldados, sirvientes, oficiales y hasta como reyes u hombres principales del reino[50].

¿No cambió nada entonces en África occidental cuando llegaron los europeos en el siglo XV? No está del todo claro. Fage dice:

> El comercio de esclavos [...] en África central [...] formaba parte de un proceso prolongado de desarrollo económico y social. Probablemente porque, en general, en África occidental la tierra fue siempre más abundante que el trabajo, la institución de la esclavitud desempeñó un papel esencial en su desarrollo; sin ella había realmente pocos medios efectivos de movilizar la fuerza de trabajo para las necesidades económicas y políticas del Estado.
>
> En general, probablemente sea cierto que el tráfico de esclavos pudo tender a integrar, reforzar y desarrollar la autoridad política territorial unitaria, al tiempo que debilitaba o destruía sociedades más segmentarias. Que eso fuera bueno o malo es algo discutible; desde el punto de vista histórico se puede entender como algo deliberado, y quizá más o menos inevitable[51].

Así pues, en opinión de Fage tuvo lugar un largo proceso histórico, iniciado en algún momento no especificado antes del siglo XV, en el que la intrusión europea fue únicamente uno entre una serie de factores que contribuyeron a esa evolución «inevitable» y «deliberada». Cuando los europeos conquistaron por fin África occidental, se trató únicamente de un paso más en ese proceso:

> Las medidas tomadas por los europeos contra la trata de esclavos y la esclavitud acicatearon la necesidad, en su propio interés económico, primero de conquistar los reinos de África occidental, y luego de mantener el proceso, iniciado por los reyes y empresarios africanos, de conquistar a las sociedades segmentarias y absorberlas en estructuras políticas unitarias[52].

Vemos así claramente que para Fage África occidental, desde antes del siglo XV hasta el presente, constituye una unidad significativa de análisis, cuya dinámica principal de organización y transformación social es la «construcción del Estado».

El artículo de Rodney era muy diferente, comenzando por el título, «African Slavery and other forms of social oppression on the Upper Guinea Coast in the context of the

---

[50] *Ibid.*, p. 398.
[51] *Ibid.*, pp. 400, 402.
[52] *Ibid.*, p. 403.

Atlantic slave-trade». El contexto (esto es, el ámbito espacial) no era «África occidental», sino «la trata de esclavos atlántica», lo que en realidad no es sino una perífrasis de la economía-mundo europea. Rodney entiende que en ese periodo «se establecieron los mecanismos para que la sociedad africana se sometiera al sistema capitalista»[53], esto es, al sistema-mundo capitalista. En sus propias palabras:

> Históricamente, la iniciativa provino de Europa. Fue el sistema comercial europeo el que se extendió para abarcar los distintos niveles de la economía de trueque africana, asignándoles papeles específicos en la producción global. Esto significaba la acumulación de capital a partir del comercio en África y, sobre todo, la compra de esclavos y su empleo en el Nuevo Mundo[54].

Así pues, el periodo 1600-1800, lejos de constituir un periodo intermedio en un *continuum* histórico prolongado de África occidental, como lo presenta Fage, era para Rodney «la primera fase de la dominación colonial de África por los europeos»[55], un periodo «protocolonial»[56] que formaba parte de un modelo histórico-mundial.

C. C. Wrigley se incorporó al debate diciendo muy acertadamente:

> [La radical revisión que hace Fage de la trata de esclavos atlántica] saca a la superficie ciertas premisas teóricas que creo insertas en gran parte de la reciente historiografía africana[57].

Y la premisa que Wrigley está más interesado en sacar a luz es si la esclavitud y la trata de esclavos eran una condición necesaria para el «desarrollo político» de África occidental, un aspecto inevitable de la construcción del Estado[58]. Como indica él mismo, eso supone invertir el argumento de Rodney:

> Hasta ahora, un historiador que pretendiera establecer que los africanos se esclavizaban mutuamente antes de que las primeras carabelas echaran el ancla ante sus costas habría sido calificado inmediatamente de «colonialista» y acusado de denigrar manifiestamente al pueblo africano y achacarle parte de la culpa por la calamidad subsiguiente del comercio atlántico. Fage, por el contrario, se felicita inequívocamente por el hecho de que los africanos occidentales establecieran la institución de la esclavitud sin ayuda europea[59].

---

53 W. Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*, cit., p. 199.

54 *Ibid.*, p. 199.

55 W. Rodney, «West Africa and the Atlantic Slave Trade», *Historical Association of Tanzania Paper* 2, Nairobi East African Publishing House, 1967, p. 21.

56 W. Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*, cit., p. 118.

57 C. C. Wrigley, «Historicism in Africa; Slavery and State Formation», *African Affairs* 70, 279 (abril de 1971), p. 113.

58 *Ibid.*, p. 117.

59 *Ibid.*, p. 116.

Esto, proseguía Wrigley, no era sino «historicismo», tomando «tipos clasificatorios, formulados en primer lugar por su valor heurístico» y convirtiéndolos en «etapas del desarrollo a las que se atribuye existencia real, dispuestas en una jerarquía tanto cronológica como cualitativa»[60]. Ese historicismo es etnocéntrico y condena a los africanos «a seguir renqueando los pasos de Europa»[61]. Obsérvese aquí una interesante paradoja. Se sugiere que la consecuencia de utilizar como ámbito espacial África occidental, como hizo Fage, puede llevar a conclusiones eurocéntricas. Se deduce igualmente que un ámbito espacial europeo (asumiendo que en los siglos XVII y XVIII Europa incluía al menos partes de África occidental), como hacía Rodney, podía llevar a conclusiones que situaran en una perspectiva adecuada lo que Ranger llama «agencia africana».

¿Cómo proceder entonces? En su libro más reciente, *How Europe Underdeveloped Africa*, Rodney dedica su segundo capítulo a explicar «cómo se desarrolló África antes de la llegada de los europeos, hasta el siglo XV». Su explicación se inserta en la tradición de recientes estudios franceses sobre el «modo de producción africano». A mí no me parece muy satisfactoria esa parte de la exposición de Rodney, y quizá tampoco a él mismo, ya que concluye el capítulo con una reflexión que, sin embargo, me parece del todo acertada:

> Una de las paradojas al estudiar este período temprano en la historia africana es que no se puede entender plenamente sin profundizar nuestro conocimiento del conjunto del mundo y, sin embargo, sólo se puede captar el auténtico panorama de las complejidades del desarrollo del hombre y de la sociedad tras un estudio intensivo del continente africano, durante mucho tiempo minusvalorado[62].

Así es como yo pienso que tenemos que proceder. Para entender África, debemos reconceptualizar la historia del mundo. Y para que el mundo académico lleve a cabo esta conceptualización, los africanistas debemos aportar nuestro trabajo desde esa perspectiva. No estoy pidiendo superhombres intelectuales, sólo pido que nos pongamos unas lentes nuevas y que las utilicemos al mismo tiempo que las vamos ajustando. Es una tarea difícil, pero no nueva, ya que es la única forma en que el hombre ha inventado nuevas verdades que captaban sus nuevas realidades criticando simultáneamente estas nuevas realidades a la luz de las potencialidades humanas.

Un aspecto clave del proceso de reconceptualización es el de sacar a la luz nuestras teorías implícitas, y eso implica especificar los ámbitos espacial y temporal y justificar nuestra opción. En la misma conferencia en Dar es Salaam en la que Ajayi llamó a estudiar la continuidad de las instituciones africanas bajo el colonialismo, Ivan Hrbek presentó una ponencia a la que desgraciadamente se ha prestado poca atención, titulada

---

[60] *Ibid*., p. 121.

[61] *Ibid*., p. 124.

[62] W. RODNEY, *How Europe Underdeveloped Africa*, Londres, Bogle-L'Ouverture Publications, 1972, p. 80.

«Towards a periodisation of African History»[63], en la que critica las periodizaciones convencionales y eurocéntricas de África, incluidas las de marxistas dogmáticos como Endre Sik[64]. Retrocediendo en el tiempo, sugiere varios hitos o líneas divisorias. El más reciente es el de la década de 1960: la consecución de la independencia por muchos Estados. El segundo, sin embargo, no es 1884-1885, sino el momento de la «integración de las sociedades africanas en la esfera de la economía mundial y más tarde de la política mundial»[65]. Lo sitúa, con ciertas reservas, en la primera década del siglo XX. Yendo hacia atrás, vacila en dar una fecha para todo el continente. Aunque le habría gustado distinguir lo que llama «zonas de contacto» y «zonas aisladas» en esa época, señala que durante el periodo 1805-1820 se produjeron muchos acontecimientos importantes en unas y otras, entre las que menciona la *yihad* de Osman dan Fodio, el auge zulú bajo Chaka, el eclipse de Bunyoro y el ascenso de Buganda, la fundación del Egipto moderno por Muhammed Ali, la unificación de los imerina en Madagascar bajo Radama I y la hegemonía de Omán en la costa del África oriental bajo Sayyid Said; en opinión de Hrbek, lo que asemeja esos seis casos es que todos ellos «apuntaban en la misma dirección: el crecimiento de un Estado unificado y altamente centralizado con un monarca absoluto que no se veía limitado en su poder por ninguna institución libremente elegida»[66]. Éste fue también el momento de la abolición de la trata de esclavos, y aunque Hrbek no establece ninguna conexión entre ambos acontecimientos, no estoy seguro de que haya obrado bien al no hacerlo.

Retrocediendo aún más, Hrbek muestra cierto escepticismo sobre la creencia convencional de que los siglos XV y XVI representaron un punto de inflexión.

> A veces se expresan afirmaciones exageradas en cuanto a las consecuencias de largo alcance de la trata de esclavos. En realidad, la llegada de los europeos y el comienzo de la trata sólo tuvo una influencia directa en las regiones costeras y sus entornos inmediatos [...]. En las zonas «aisladas» las sociedades africanas prosiguieron su desarrollo independiente sin ninguna influencia extracontinental[67].

Finalmente indica una alteración aún más temprana, entre los siglos I y V:

> Cuando el trabajo con el hierro era ya conocido en gran parte de África y cuando la introducción de nuevos cultivos para la alimentación [desde el sureste de Asia] permitieron a los bantúes y también a los grupos étnicos de África occidental ocupar áreas selváticas[68].

---

63 Ivan HRBEK, «Towards a Periodisation of African History», en T. O. Ranger (ed.), *Emerging Themes of African History*, cit., pp. 37-52.

64 *Ibid*., pp. 38-42.

65 *Ibid*., p. 45.

66 *Ibid*., p. 48.

67 *Ibid*., p. 49.

68 *Ibid*., p. 51.

Señalo las fechas de Hrbek, no porque esté de acuerdo con ellas, sino para indicar cuán diferentes son de otras fechas más convencionales como las sugeridas no sólo por muchos textos corrientes, sino también por un crítico tan cáustico de estos textos como Rodney: esto es, antes de 1500, 1500-1885, 1885-1960.

Otro analista que ha defendido fechas parecidas a las de Hrbek es Samir Amin, que sugiere las siguientes: un *periodo premercantilista* desde muy atrás en la historia hasta 1600; un periodo *mercantilista* desde 1600 hasta 1800, y la *integración plena en el sistema capitalista* (desde el siglo XIX hasta el presente)[69].

Ahora bien, puede decir alguien, ¿es tan importante situar un cambio en 1500 o en 1600, en 1885 o en la primera década del siglo XX? ¿Tenemos instrumentos de evaluación histórica tan finos? ¿Y qué consecuencias prácticas puede tener un debate aparentemente tan esotérico? La respuesta es, por supuesto, que nuestras mediciones son imprecisas y que hay que admitirlo. Pero el debate no es esotérico, porque tras él se esconde la cuestión, no de las fechas, sino del aparato conceptual que hemos utilizado para establecer un conjunto de fechas u otro. Y eso no es tan sólo importante; es decisivo.

Para comprender a la historia de África debemos contar con una teoría de la sociedad humana. Si nos remontamos al año 1000, poco más o menos, nuestro conocimiento de lo que sucedía en África es mucho más escaso de lo que nos gustaría. Sabemos que hubo grandes migraciones. Sabemos que en varios lugares había aparatos estatales. Sabemos que en algunos lugares había comercio a larga distancia. Pero no sabemos demasiado –en parte porque no hemos buscado realmente las respuestas– sobre los límites geográficos de las distintas divisiones del trabajo en África. Sin duda hubo muchos minisistemas, en gran medida o plenamente autosuficientes. ¿Pero cuántos mundos había allí, esto es, escenarios en los que tuviera lugar un intercambio de bienes esenciales sistemáticamente sostenido? Y algo aún más difícil, ¿cuántos de ellos adoptaron la forma de un imperio-mundo, esto es, una división del trabajo con una sola estructura política general, y cuántos la de una economía-mundo, esto es, una división del trabajo con muchos sistemas políticos? Sabemos que, históricamente, la primera economía-mundo que superó la inestabilidad básica de esa forma sistémica y pudo así sobrevivir durante un largo periodo de tiempo es la economía-mundo capitalista que surgió en Europa en el siglo XVI. Pero también sabemos que el curso de la historia humana ha visto la existencia de muchas economías-mundo, algunas de las cuales se desintegraron y otras se transformaron en imperios-mundo.

Consideremos el ejemplo de Mali. ¿Fue en su momento culminante un imperio-mundo o parte de una economía-mundo más amplia que incluía partes del Magreb así como áreas de la selva hacia el sur, dentro de la cual el Estado maliense era sólo uno entre muchos sistemas políticos? Sospecho que es más cierto lo último, al menos durante cierto pe-

[69] Véase Samir AMIN, «Sous-développement et dépendance en Afrique noire contemporaine», *Partisans* 64 (marzo-abril) de 1972, pp. 3-34.

riodo, pero queda por hacer mucha investigación. En lugar de seguir inventando epiciclos para apuntalar la teoría evolucionista de una etapa «feudal» de desarrollo social, hablando primero de un «modo de producción asiático» y luego de un «modo de producción africano», ¿no tendríamos que emprender una reevaluación fundamental de todas las variedades de modos redistributivos de producción, todos los cuales parecen requerir algún tipo de canal político de redistribución e inhibir el aumento de productividad tecnológica debido a la ausencia de un mercado hacia el que se oriente la producción?

Lo que aprendamos sobre Mali puede ayudarnos a explicar inteligentemente por primera vez la Europa carolingia. No estoy proponiendo una comparación sistemática; todavía no hemos llegado a ese punto, ya que ni siquiera contamos con una categorización sistemática de los parámetros de uno y otra, que utilicen términos que sean al menos traducibles de uno a otra. Dado que casi todos nuestros trabajos han partido de definiciones políticas del ámbito espacial que nos han impedido analizar sistemáticamente sistemas sociales –divisiones del trabajo, esto es, entidades económicas– que puedan tener o no un único marco político.

Si ahora atendemos a un momento más tardío, algo cambió en el siglo XVI, no en África, sino en el mundo. En el siglo XVI surgió una economía-mundo europea centrada en una combinación del comercio atlántico y el báltico, que incluía geográficamente dentro de su división del trabajo el noroeste de Europa, el Mediterráneo cristiano, el nordeste de Europa (pero no Rusia) e Hispanoamérica. Su modo de producción era el capitalista. Aunque la génesis de esta estructura se puede fechar en torno a 1450, hasta el tratado de Cateau-Cambrésis de 1559 no quedó definitivamente eliminada la posibilidad de que esa economía-mundo tuviera el mismo destino que todas las anteriores: transformación en un imperio-mundo o desintegración. Y puede decirse que fue en ese momento cuando el modo de producción capitalista (que solamente puede mantenerse dentro de esa estructura conocida como una economía-mundo) se convirtió en el modo de producción de ese sistema, determinando en consecuencia las relaciones sociales de *todos* los sectores de esa economía-mundo.

Por qué esa economía-mundo tuvo que surgir en Europa y no en otro lugar (por ejemplo, China) es una cuestión interesante. También lo es por qué tuvo que surgir en aquel momento histórico. He tratado de analizar esas cuestiones en otro lugar y no es preciso entretenerse en ellas para seguir con el tema que nos ocupa. Debemos atender más bien a las consecuencias[70].

---

[70] La totalidad de las afirmaciones contenidas en este párrafo y el siguiente se argumentan con gran detalle en I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, Academic Pres, 1974 [ed. cast., *El moderno sistema mundial. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1979].

Una economía-mundo capitalista se basa en una división del trabajo entre su centro, su semiperiferia y su periferia, de forma que se produzca un intercambio desigual entre esos sectores pero todos ellos sigan dependiendo, tanto económica como políticamente, del mantenimiento de ese intercambio desigual. Una de las muchas consecuencias de este sistema es la evolución de la estructura estatal, esto es, el debilitamiento de los Estados periféricos y el fortalecimiento de los Estados del centro por el proceso continuo de intercambio. Una segunda consecuencia es que en cada sector se desarrollan diferentes formas de control del trabajo, acordes con el principio de que los salarios relativamente más altos se pagan en los sectores del centro y los relativamente más bajos en la periferia. Por eso es por lo que en aquel preciso instante surgió la (mal llamada) «segunda servidumbre» en el este de Europa y el sistema de la *encomienda* en Hispanoamérica. Ambas son formas de trabajo coercitivo realizado en fincas en las que se cultivan productos destinados al mercado mundial capitalista[71].

En las Américas se crearon además las plantaciones esclavistas. La esclavitud en las plantaciones es una forma de trabajo asalariado capitalista (fuerza de trabajo ofrecida como mercancía en un mercado) en la que el Estado interviene para garantizar bajos salarios (los costes de subsistencia). Sin embargo, hay un coste adicional, el de la compra del esclavo. Si el esclavo se «produce» dentro de la economía-mundo, su coste real no es sólo el precio de venta sino el coste de oportunidad (al no utilizar su fuerza de trabajo en otras condiciones salariales con un nivel de productividad presumiblemente más alto). Como sugirió Marc Bloch hace mucho tiempo, en esas condiciones los esclavos son demasiado caros[72], esto es, no producen un excedente suficiente para compensar su coste real.

La *única* forma de hacer económicamente viables las plantaciones esclavistas en un sistema capitalista consiste en eliminar el coste de oportunidad, lo que significa que los esclavos deben reclutarse fuera de la economía-mundo, en cuyo caso el coste de opor-

---

[71] Detallo este argumento en «The Rise and Future Demise of the World Capitalist System. Concepts for Comparative Analysis», *Comparative Studies in Society and History* XVI, 4 (1974) [«El ascenso y futura decadencia del sistema-mundo capitalista: conceptos para un análisis comparativo», cap. V de este mismo volumen].

[72] «La experiencia ha demostrado que de todas las formas de ganadería la del ganado humano es una de las más duras. Para que la esclavitud sea rentable en empresas a gran escala, tiene que haber mucha carne humana barata en el mercado. Sólo se puede conseguir mediante la guerra o la caza de esclavos. Así pues, una sociedad no puede basar gran parte de su economía en seres humanos domesticados a menos que disponga de sociedades más débiles a las que derrotar o en las que hacer incursiones», Marc BLOCH, «The Rise of Dependent Cultivation and Seignoral Institutions», en I. M. M. POSTAN (ed.), *Cambridge Economic History of Europe*, *The Agrarian Life of the Midle Ages*, Cambridge University Press, [2]1966, p. 247.

tunidad corre a cargo de otro sistema y es indiferente a los compradores. Eso cambiaría, por supuesto, si se agotara totalmente la oferta y no hubiera posibilidad alguna de sustitución en términos similares, pero históricamente eso no había sucedido todavía cuando acabó la trata de esclavos.

El comercio con una arena exterior de una economía-mundo es fundamentalmente diferente del comercio entre el centro y los sectores periféricos de la misma. Se puede constatar esto comparando el comercio en el siglo XVI entre Europa occidental y Polonia, por un lado, y entre Europa occidental y Rusia, por otro, o durante el mismo periodo entre España e Hispanoamérica, por un lado, y entre Portugal y el área del océano Índico, por otro[73].

Hay tres diferencias notables. En primer lugar, el comercio en el seno de la economía-mundo atañe a artículos de primera necesidad, y sin él la economía-mundo no podría sobrevivir. Implica una transferencia significativa de excedente, dado que la economía-mundo está basada en el modo de producción capitalista. Es un comercio que responde al mercado-mundo de la economía-mundo. El comercio entre dos sistemas-mundo separados concierne a los llamados «artículos de lujo». En términos más precisos, podemos decir que ese comercio supone el intercambio de productos que ambos vendedores consideran de bajo valor pero que ambos compradores consideran de alto valor. No es un intercambio capitalista, y en realidad es prescindible. Los comerciantes a larga distancia pueden obtener de él un beneficio, pero se trata precisamente del tipo de beneficio que han obtenido esos comerciantes durante miles de años, basado en las grandes diferencias de precio debidas a la escasez del producto en cuestión en el lugar de consumo y su abundancia en el lugar de producción.

En segundo lugar, el comercio en el seno de una economía-mundo capitalista debilita la estructura estatal de cualquier país periférico implicado en él, como atestigua, por ejemplo, el continuo declive del poder de los reyes polacos entre 1500 y 1800. El comercio con arenas externas no debilita y probablemente fortalece las estructuras estatales de los socios comerciales, como muestra el reforzamiento de los sultanes malayos durante ese mismo periodo.

Finalmente, el comercio dentro de una economía-mundo capitalista debilita el papel de la burguesía comercial indígena de la periferia, mientras que el comercio con una arena exterior refuerza el papel de la burguesía indígena.

Hasta ahora, como puede observarse, he evitado cuidadosamente discutir cómo se inserta en este panorama el comercio europeo con África occidental durante lo que Amin llama el periodo *mercantilista* (1600-1800). La razón es que la respuesta no es tan clara como desearíamos. Es evidente que este comercio entre Europa y África occiden-

---

[73] Véase I. Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, cit., cap. 6.

tal se adecua a la descripción del comercio con la arena exterior de acuerdo con lo indicado en los dos últimos apartados, al reforzar distintas estructuras estatales en África occidental así como el papel de la burguesía comercial indígena. Pero ¿podemos afirmar que se ha tratado de un comercio con artículos de lujo y sostener que no suponía una transferencia sustancial de excedente?

Una prueba de que podría ser así es de tipo deductivo. De lo contrario, si África occidental hubiera sido parte de la periferia de la economía-mundo europea, el coste de los esclavos en el hemisferio occidental habría tenido que incorporar el coste de oportunidad de su pérdida física en África occidental, y eso, presumiblemente, los habría hecho demasiados caros en el conjunto de la economía en la que eran utilizados, y lo fueron muy abundantemente, como sabemos. Desde luego, las pérdidas de África occidental fueron muy reales[74].

Pero este razonamiento se podría tachar de circular. Plantearé, por lo tanto, directamente las dos características descriptivas: ¿consideraban ambos vendedores bajo el valor de sus artículos en el comercio de esclavos? ¿Y no había una transferencia significativa de excedente?

La respuesta es, a mi parecer, que la situación fue evolucionando. Vitorino Magalhães Godinho ha ofrecido algunos informes detallados del tipo de comercio entre portugueses y africanos en toda una serie de lugares a lo largo de la costa occidental de África, hasta Angola, durante el siglo XVI. Parece claro que los principales artículos intercambiados en aquella época por los esclavos eran brazaletes de cobre y latón («manillas»), bandejas de variado tamaño, pañuelos, gorros y telas[75]. No me parece inapropiado decir que era un intercambio de artículos que ambos vendedores consideraban de bajo valor a cambio de algo que consideraban de alto valor. Tampoco creo que sea inexacto decir que una interrupción de ese comercio en aquel momento por la razón que fuera no habría trastornado fundamentalmente las respectivas economías y, por consiguiente, habría tenido pocas implicaciones para la organización social de

---

[74] Véase W. Rodney, *West Africa and the Atlantic Slave Trade*, cit., p. 16: «Es obvio que debido a la trata de esclavos atlántica los diversos pueblos no podían llevar una vida normal. La mayoría de la población de África occidental vivía de la agricultura, que tuvo que sufrir mucho durante aquel periodo. En primer lugar, la pérdida de tanta gente suponía una pérdida de fuerza de trabajo en los campos. En segundo lugar, los que quedaban no le veían mucho sentido a cuidar unos cultivos que quizá nunca pudieran cosechar. A finales del siglo XVIII, unos de los argumentos utilizados por los europeos que querían abolir la trata de esclavos atlántica era que la abolición permitiría a los africanos trabajar y producir otras mercancías que los europeos podrían comprar. Los partidarios de la abolición señalaban que mientras se mantuviera la trata de esclavos, a la gente le resultaría extremadamente difícil desarrollar actividades productivas».

[75] Vitorino MAGALHÃES GODINHO, *Os Descubrimentos e a Economia Mundial*, vol. 2, Lisboa, Arcadia, 1965; ed. esp., pp. 528 y 532.

los respectivos sistemas sociales, pese a que ese comercio fuera más rentable para los europeos de lo que suele ser el comercio a larga distancia[76].

Pero con el paso del tiempo eso parece cambiar ¿Cuánto? El informe de Cristopher Fyfe parece ambiguo. Por un lado, señala que durante el siglo XVII las armas de fuego se convirtieron en una importación importante, y las armas de fuego se pueden considerar un artículo de primera necesidad. Dice que a finales del siglo XVIII «había fábricas en Inglaterra [en Birmingham] en las que se producían armas especiales para el comercio en África»[77], de lo que deduce que ese comercio formaba parte regular de la división del trabajo europea. Por otro lado, considera al resto de las importaciones (distintas de las armas de fuego) «artículos de lujo prescindibles; simplemente complementaban la oferta de los fabricantes locales con importaciones de mayor calidad»[78]. Aun así, observa: «A medida que aumentaba la importación de bienes manufacturados, la industria local comenzó a sufrir»[79], característica que cabría asociar con un proceso de periferización. Tenemos así un conjunto ambiguo de características para describir este comercio. El propio resumen de Fyfe apunta al argumento de la evolución a lo largo del tiempo:

> Así pues, aunque las importaciones del extranjero eran en su mayoría artículos de lujo, y el país todavía seguía siendo autosuficiente en artículos de primera necesidad, a medida que iba creciendo continuamente la demanda de importaciones, el área iba quedando cada vez más vinculada a la economía exterior[80].

Creo que parte de esta ambigüedad se disipa siguiendo cuidadosamente el detallado análisis de Rodney sobre «The Nature of Afro-European Commerce»[81], donde divide las exportaciones europeas hacia África occidental en cinco categorías: metal, tejidos, bebidas alcohólicas, armas y «un conjunto heteróclito de baratijas, abalorios y chucherías»[82].

Acerca de esta última categoría, dice: «Tanto para los europeos como para los africanos, los variados artículos de relumbrón se situaban al final de la escala»[83], lo que sugiere que no los valoraban de forma diferente. Cita *Purchas his Pilrimes* diciendo que

---

[76] «Al veneciano Cadamasto le contaron en 1455 que los viajes a Guinea proporcionaban unos beneficios entre seis y diez veces equivalentes a la inversión [...]. En otros lugares [de África occidental] los portugueses obtenían ganancias no tan extraordinarias pero sí muy sustanciales», A. F. C. RYDER, «Portuguese and Dutch in West Africa before 1800», en J. F. Ade AJAYI y Ian ESPIC (eds.), *A Thousand Years of West African History*, Ibadan (Nigeria), Ibadan University Press, 1965, pp. 220 y 222.

[77] Christopher FYFE, «West African trade, A. D. 1000-1800», en J. F. Ade Ajayi y I. Espic (eds.), *A Thousand Years of West African History*, cit., p. 248.

[78] *Ibid.*, p. 249.

[79] *Ibid.*, p. 249.

[80] *Ibid.*, p. 252.

[81] W. Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*, cit., cap. VII.

[82] *Ibid.*, p. 172.

[83] *Ibid.*, p. 172.

con tales artículos no se podían comprar más que alimentos. Sobre ese juicio hay dos cosas que decir. En primer lugar, lo contradicen las pruebas de Godinho mencionadas hace un momento. En segundo lugar, incluso si las baratijas sólo servían para adquirir alimentos, los europeos pensaban que estaban haciendo un gran negocio. El propio Rodney cita la afirmación de John Ogilby en su obra de 1670 de que los africanos «no valoran como es debido la mejor de sus mercancías»[84], en cuyo caso los europeos estaban adquiriendo artículos que valoraban alto pero que el vendedor valoraba bajo.

Sobre las armas de fuego, el único artículo que se puede considerar un comercio «esencial», Rodney advierte que no se le debe atribuir demasiada trascendencia. En primer lugar, afirma que no cobró importancia hasta «finales del siglo XVIII»[85]. En segundo lugar, insinúa que las consecuencias sociales de la importación de armas de fuego eran marginales:

> Sería atractivo seleccionar esta categoría de artículos como el principal estímulo para la esclavitud, basándose en que los fusiles se utilizaban para capturar esclavos con los que poder comprar más fusiles con los que a su vez poder capturar más esclavos. Si hubieran agregado una nueva dimensión a las técnicas militares, entonces también habrían sido decisivos para dirimir las relaciones entre los propios africanos, pero en realidad su importancia fue muy escasa en el periodo en cuestión. Las armas de fuego europeas no tuvieron un gran impacto hasta una fecha muy tardía, teniendo el primer periodo del comercio de esclavos hispano-portugués, por ejemplo, poco o nada que ver con la importación de armas de fuego. Además, aunque es cierto que los residentes en la costa se habían rearmado hacia finales del siglo XVIII con armas europeas, eso no se aplica a los habitantes del interior; y, sin embargo, fue la combinación mande-fula en el interior la que extendió su dominio hasta las tribus costeras, demostrando claramente que las armas de fuego europeas no determinaban automáticamente las relaciones de poder en África[86].

Rodney también se muestra escéptico sobre la importancia de las bebidas alcohólicas y nos recuerda que a los europeos se les solía pedir que ofrecieran surtidos de artículos para la venta, y que los comerciantes europeos practicaban con frecuencia el «cambalache», esto es, la sustitución de artículos más caros por otros más baratos.

El «cambalache» era posible «porque los propios africanos no conocían el precio de cada producto europeo ni se preocupaban por ese factor»[87], lo que es otra forma de decir que el precio del intercambio no estaba determinado por el mercado mundial. Rodney aduce como parte de su explicación el argumento de Polanyi de que mientras que los europeos trabajaban en el marco de una concepción capitalista del proceso económico, los africanos operaban en un sistema de «trueque sin ganancia». Y dice:

---

[84] *Ibid.*, p. 172.
[85] *Ibid.*, p. 176.
[86] *Ibid.*, p. 177.
[87] *Ibid.*, pp. 188-189.

> En opinión de Polanyi [...] era el sistema europeo el que se ajustaba al africano. Las pruebas obtenidas en Guinea Superior contribuyen a sostener y también a modificar esta interpretación[88].

Las modificaciones que Rodney parece sugerir son las siguientes: que ese ajuste era en realidad «mutuo»; que «históricamente la iniciativa provino de Europa»; y que con el tiempo «se establecieron los mecanismos para que la sociedad africana se sometiera al sistema capitalista»[89].

¿Qué tenemos entonces? Yo resumiría la situación como sigue: desde 1450 hasta aproximadamente 1750, África occidental estaba en la arena exterior de la economía-mundo europea y no en su periferia; hasta 1750 la mayor parte del comercio se podría considerar como «comercio de lujo»; y hasta ese momento ambos sistemas sociales estaban separados.

Sin embargo, hacia 1750-1760 se produjo un importante punto de inflexión en la economía-mundo europea, con el final de la depresión de más de un siglo que tanto había exacerbado los conflictos mercantilistas entre los Países Bajos, Inglaterra y Francia. Se inició entonces la «revolución industrial» inglesa que tendría consecuencias contradictorias en África occidental.

En primer lugar, la revolución industrial expandió enormemente la demanda de azúcar y algodón en el hemisferio occidental, lo que a su vez amplió la demanda de esclavos. Esta demanda acrecentada tenía que pagarse a un precio más alto, incluida la venta de armas de fuego. Esto condujo a su vez a un ambiente propicio para la creación de grandes estructuras estatales, tanto en África occidental como en otros lugares de África y en el mundo exterior a la economía-mundo europea, como observaba Hrbek refiriéndose a la construcción de Estados en África a partir de 1805-1820.

Entretanto, en Europa, Inglaterra eliminó definitivamente a Francia como rival por la hegemonía económica en las guerras napoleónicas, lo que constituyó la culminación de dos siglos de declive relativo de Francia y abrió en torno a 1815 la economía-mundo europea a la expansión global, ya que la nueva escala de la producción europea requería un mercado mundial en el que realizar sus operaciones de compraventa. Fue en ese momento cuando África, Oriente Próximo, Asia y Oceanía comenzaron a ser incorporadas sistémicamente en el nuevo sistema capitalista global, en casi todos los casos como parte de la periferia.

Pero cuando África occidental quedó incorporada como parte de la periferia y no de la arena externa, la esclavitud comenzó a resultar demasiado costosa, ya que la trata de esclavos significaba pagar un precio de compra cada vez más alto, más una disminución real de la productividad económica del sistema (al sustraer mano de obra de una re-

[88] *Ibid.*, p. 192.

[89] *Ibid.*, p. 199.

gión). De todos los países, Gran Bretaña era el que más tenía que ganar de un funcionamiento adecuado de la economía-mundo capitalista, por lo que tomó la iniciativa en la abolición de la trata de esclavos sustituyéndola por el «comercio legítimo», esto es, alentando la producción por los africanos de productos agrícolas para el mercado mundial (por ejemplo, aceite de palma).

Una vez incorporadas a la periferia, las estructuras estatales africanas se convirtieron en una amenaza para el flujo fácil del intercambio desigual. Mientras Inglaterra mantuvo la hegemonía mundial, parecía menos costoso mantenerlas bajo control y/o negociar con ellas que someterlas; pero, cuando la hegemonía británica resultó amenazada en el sistema-mundo capitalista –fenómeno cuyo inicio podemos fechar aproximadamente en 1873, cuando las restricciones de la demanda efectiva en todo el mundo provocaron una depresión a escala sistémica que en muchos aspectos duró hasta comienzos del siglo XX–, esa amenaza a la hegemonía cobró la forma neomercantilista de la colonización «preventiva»[90], esto es, la rebatiña por África, que tuvo la ventaja adicional de eliminar todas las estructuras estatales fuertes existentes en la periferia africana.

Mantengo, entonces, que en torno a 1750 comenzó un proceso de incorporación continua de África a la economía-mundo capitalista cuya primera etapa fue la del imperio informal y cuya segunda etapa fue la del dominio colonial. Debemos ahora ocuparnos de la tercera etapa, la descolonización, que puede entenderse como culminación de este proceso histórico.

Mientras las demandas impuestas a África por otras partes de la economía-mundo se mantuvieron limitadas –África como productor o como consumidor–, un sistema colonial era adecuado para la supervisión política de estas demandas. Bastaba una pequeña inversión en superestructura burocrática (incluidos los ejércitos) para asegurar la explotación de las minas más lucrativas y una producción de cultivos para el mercado suficiente para pagar los gastos administrativos generales del colonialismo. No era del todo una ficción (aunque se planteara con una terminología piadosamente autoexculpatoria) que las colonias no eran necesariamente rentables, y que constituía un serio problema conseguir que se «autofinanciaran» y no supusieran una carga para el presupuesto metropolitano.

Es decir, puede que no fueran rentables –o al menos muy rentables– desde la perspectiva del país metropolitano como tal. Pero sí podían por supuesto ser muy rentables para empresarios o empresas individuales, incluidos especialmente los colonos blancos. Ahora bien, para hacerlas realmente rentables había que invertir dinero a fin de incre-

---

[90] Véase I. WALLERSTEIN, «The Colonial Era in Africa: Changes in the Social Structure», en L. H. GANN y Peter DUIGNAN (eds.), *Colonialism in Africa, 1870-1960*, vol. II, *The History and Politics of Colonialism, 1914-1960*, Cambridge University Press, 1970, pp. 399-421.

mentar notablemente la tasa de productividad y la dimensión de la fuerza de trabajo asalariada (algo crucial para su capacidad como consumidores).

Para que el aumento de inversión diera lugar a una mayor productividad y a una distribución suficiente para crear mínimos mercados locales, el dominio indirecto era la forma más eficiente, ya que sólo gestores africanos podían conseguir fácilmente un verdadero aumento de la productividad de sus paisanos, y además esos nuevos gestores tendrían que ser recompensados, lo cual tendría el efecto de crear nuevos mercados locales. Y así, por el simple principio de que una mayor producción, aun con tasa de beneficio más baja, puede generar un mayor beneficio total, la expansión económica del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial en África ha incrementado enormemente la transferencia económica de excedente desde la periferia africana hacia el centro, a una escala mucho mayor que se había verificado bajo el dominio colonial.

Evidentemente, el hecho de que Estados Unidos, luego Alemania occidental y en último lugar la Unión Soviética pretendieran acceder a esas áreas periféricas aceleró la descolonización, pero ahora creo que ese factor fue menos importante de lo que yo y muchos otros pensábamos anteriormente. Incluso sin esa presión, la descolonización tenía sentido, ya que los gobiernos independientes de África son «gobernantes indirectos» mucho más eficaces que los *obas* y *mwamis* de la era colonial.

Y el proceso de industrialización de África, lejos de contraponerse a esa tendencia, ha formado parte del mismo panorama. Estoy del todo de acuerdo con el resumen que hace Samir Amin de la situación:

> Con la industrialización es el mercado interno el que comienza a proporcionar el impulso primario para el crecimiento, aunque ese mercado esté distorsionado. Sin embargo, en esta [...] fase la exportación mantiene su estructura anterior (exportación de bienes del sector primario). Es en las importaciones donde se produce una modificación estructural notable. Los artículos industriales y alimenticios importados reemplazan a los bienes de consumo manufacturados (la aparición de importaciones de alimentos en países que son todavía primordialmente agrícolas refleja la distorsión en la distribución de recursos) [...]. A partir de ese momento, la agravación de las contradicciones inherentes a esta fase se caracteriza por una nueva, pero siempre desigual, división internacional del trabajo en la que la periferia se convierte en exportadora de productos industriales «clásicos» (dejando así al centro las ventajas de la especialización en las industrias más modernas) y en importadora de excedentes alimenticios de la agricultura de los países capitalistas avanzados. El establecimiento desbocado de industrias en el Lejano Oriente apunta a esta nueva tendencia del sistema. No es en absoluto imposible que África comience rápidamente a formar parte de esta nueva división internacional del trabajo[91].

---

[91] Samir AMIN, «Transitional Phases in Sub-Saharian Africa», *Monthly Review* 25, 5 (octubre de 1973), pp. 54-55.

Teniendo esto en cuenta, es difícil evitar el pesimismo sobre la capacidad de los regímenes africanos supuestamente radicales para oponerse al sistema, como he expuesto en un reciente artículo[92], así como el escepticismo con respecto a cualquiera de esos regímenes que se suponen socialistas, como he planteado en otro[93]. Pero no querría de ningún modo concluir que los africanos ni el resto de nosotros estemos indefensos frente a la acometida de los hechos económicos.

En efecto, según se ha analizado a menudo, los hechos económicos posibilitan ciertos impulsos políticos. Y entendidos como tales, cabe justificar muchos esfuerzos aunque no alcancen sus objetivos declarados. Por ejemplo, Amin concluía su análisis con una defensa desacostumbrada de la *ujamaa*[94]. No quería decir con ello que fuera a transformar Tanzania ni el continente africano; argumentaba más bien que expresaba una convergencia *de facto* de intereses en el África contemporánea entre «las masas marginadas, el proletariado urbano y el campesinado empobrecido y semiproletarizado». El problema político clave para quienes desean el cambio es el de mantener esa alianza. Deducía por consiguiente:

> Cualquier desarrollo de la producción basada en el beneficio [esto es, en el beneficio individual, I. W.] (en particular el capitalismo agrario) que ponga en peligro esta alianza se demostrará negativo a largo plazo, aunque a corto facilite un rápido crecimiento de la producción[95].

Cualquier discusión adicional sobre el vínculo existente entre una política de *ujamaa* (o el futuro papel de los movimientos de liberación nacional en el sur de África) y las formas de confrontación política mundial en el marco de la economía-mundo capitalista sería muy larga de desarrollar, y no la abordaré aquí.

Pero sí insistiré, por el contrario, en el aspecto fundamental de mi argumentación. África forma parte hoy día de un sistema-mundo único, que es el sistema-mundo capitalista, y no se pueden entender sus actuales estructuras y procesos sin referirlos al marco social que los gobierna, que además no ha surgido de la nada sino que ha constituido el marco de la vida africana –aunque quizá de una forma menos estricta que hoy día– durante aproximadamente dos siglos. Antes, los sistemas-mundo africanos no eran sistemas capitalistas; se relacionaban como arenas exteriores con otros sistemas-mundo, entre ellos la economía-mundo capitalista europea.

---

92 Véase I. WALLERSTEIN, «The Range of Choice: Constraints on the Policies of Governments of Contemporary African Independent States», en Michael F. LOTCHIE (ed.), *The State of the Nations*, University of California Press, 1971, pp. 19-33.

93 Véase I. WALLERSTEIN, «Dependence in an Interdependent World: The Limited Possibilities of Transformation Within the Capitalist World-Economy», *African Studies Review*, 17, 1, abril de 1974, pp. 1-26.

94 Forma africana de colectivismo; el término proviene de la palabra suajili *jamaa*, «familia» [N. del T.].

95 S. Amin, «Transitional Phases in Sub-Saharian Africa», cit., p. 56.

Comprender este periodo anterior es en muchos sentidos bastante más difícil que entender el presente, y para conseguirlo tendremos que afinar nuestra comprensión de los sistemas sociales. Tendremos que reconfigurar nuestro conocimiento de los datos históricos mundiales (así como ampliarlos) a fin de analizar coherentemente cómo funcionaban las economías precapitalistas, lo que –según creo– nos abrirá muchas puertas. Los africanos han afirmado orgullosamente en los últimos años que tienen tanto que ofrecer como cualquier otro participante en el *rendez-vous de donner et de recevoir* de las culturas mundiales. También nosotros, como africanistas –y sobre todo los africanistas africanos– debemos estar dispuestos a participar en el *rendez-vous de donner et de recevoir* del conocimiento colectivo sobre un mundo social cuya coherencia y cohesión es tanto más evidente cuanto que la praxis de la transformación del mundo nos obliga a verla, a arrostrarla y a asumir nuestras decisiones morales en su seno.

Segunda parte

Análisis de los sistemas-mundo y ciencias sociales

V

El ascenso y futura decadencia del sistema-mundo capitalista: conceptos para un análisis comparativo

Este artículo, escrito en 1972 y publicado en 1974 al mismo tiempo que el primer volumen de *The Modern World-System*, fue mi primer intento de explicar lo que entendía por «unidad de análisis», asentando así las principales premisas teóricas del análisis de los sistemas-mundo e indicando las concepciones intelectuales que deseaba criticar. Se ha convertido en un ensayo «clásico», en el sentido de que ha sido el más reproducido y citado de todos mis artículos, y el único que con frecuencia han leído algunos estudiantes.

El crecimiento del sector industrial en la economía-mundo capitalista, la llamada «revolución industrial», se vio acompañado por una fuerte corriente de pensamiento que entendía este cambio como un proceso de desarrollo orgánico y de progreso. Había quienes juzgaban esas novedades económicas y los cambios concomitantes en la organización social que las acompañaban como una penúltima fase del desarrollo mundial cuyo desenlace final era sólo cuestión de tiempo. Entre ellos se contaban diversos pensadores como Saint-Simon, Comte, Hegel, Weber, Durkheim... También estaban los críticos, en particular Marx, quienes argumentaban, por decirlo así, que el presente del siglo XIX era sólo la antepenúltima etapa del desarrollo, que el mundo capitalista conocería un cataclismo en forma de revolución política que conduciría con el tiempo a una forma social final, la sociedad sin clases.

Uno de los puntos más solidos del marxismo era que, como doctrina de oposición y por ende crítica, llamaba la atención no sólo sobre las contradicciones del sistema, sino sobre las de sus ideólogos, apelando a las pruebas empíricas de la realidad histórica para desenmascarar la incoherencia de los modelos propuestos como explicación del mundo social. Los críticos marxistas veían en los modelos abstractos una racionalización concreta y sostenían su alegato apuntando al fracaso del análisis de sus oponentes del conjunto de la

totalidad social. Como decía Lukács, «lo que constituye la diferencia decisiva entre el marxismo y el pensamiento burgués no es la tesis de una primacía de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad»[1].

A mediados del siglo XX, la teoría dominante del desarrollo en los países del centro de la economía-mundo capitalista ha añadido poco a la teorización de los progenitores de este modo de análisis elaborado durante el siglo XIX, excepto en lo que hace a la cuantificación de los modelos y a su abstracción aún mayor, agregando codas epicíclicas a éstos a fin de dar cuenta de nuevas desviaciones empíricas con respecto a sus expectativas.

Lo equivocado de tales modelos ha sido expuesto muchas veces y desde muchos puntos de vista. Citaré aquí únicamente a un crítico, no marxista, Robert Nisbet, quien concluye sus muy perspicaces reflexiones sobre lo que llama la «teoría occidental del desarrollo» con este resumen:

> Dirijamos nuestra mirada a la historia y sólo a la historia si lo que estamos buscando son las causas y circunstancias reales de los cambios de las pautas de comportamiento y estructuras de la sociedad. Como todo el mundo sabe, excepto al parecer la teoría social moderna, no se hallará explicación del cambio en los estudios que prescinden de la historia; ya sean estudios de pequeños grupos en el laboratorio social, dinámica de grupos en general, experimentos preparados de interacción social o análisis matemáticos de los llamados sistemas sociales. Tampoco encontraremos los orígenes del cambio en resurrecciones contemporáneas del método comparativo con su escala ascendente de semejanzas y diferencias culturales despojadas de toda referencia espacio-temporal[2].

¿Habrá que atender entonces a las escuelas críticas, en particular al marxismo, para obtener una mejor descripción de la realidad social? En principio sí, aunque en la práctica hay muchas versiones diferentes, con frecuencia contradictorias, del «marxismo». Pero más fundamental es que en muchos países el marxismo sea ahora la doctrina oficial del Estado, y no sólo una doctrina de oposición como en el siglo XIX.

Las doctrinas oficiales sufren inexorablemente una presión social constante hacia el dogmatismo y la apología, muy difícil, aunque no imposible, de contrarrestar; por ello caen a menudo en el mismo callejón sin salida intelectual que la construcción de modelos ahistóricos. Al respecto resulta muy pertinente la crítica de Fernand Braudel:

> El marxismo es un mundo de modelos [...]. Yo me alzaré [...], con algunos matices ciertamente, no contra el modelo, sino contra el uso que de él se hace, que se han creído autorizados a hacer. El genio de Marx, el secreto de su prolongado poder, proviene de

---

[1] Georg LUKÁCS, «The Marxism of Rosa Luxemburg», *History and Class Consciousness*, Londres, Merlin Press, 1968, p. 27 [ed. cast., *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, p. 29]

[2] Robert A. NISBET, *Social Change and History*, Nueva York, Oxford University Press, 1969, pp. 302-303. Yo excluiría de esta crítica los escritos de historia económica.

> que fue el primero en fabricar verdaderos modelos sociales y a partir de la larga duración histórica *(la longue durée)*. Pero estos modelos han sido inmovilizados en su sencillez, concediéndoles un valor de ley, de explicación previa, automática, aplicable a todos los lugares, a todas las sociedades [...]. Con lo acontecido, el poder creador del más poderoso análisis del siglo pasado ha quedado limitado. Sólo puede reencontrar fuerza y juventud en la larga duración[3].

Nada ilustra mejor las distorsiones de los modelos ahistóricos del cambio social que los dilemas a que da lugar el concepto de etapas. Si nos ocupamos de transformaciones sociales durante un periodo histórico largo (la «larga duración» de Braudel), y si pretendemos dar una explicación de la continuidad y la transformación, tenemos lógicamente que dividir ese largo periodo en segmentos a fin de observar los cambios estructurales que se producen de un periodo a otro. Estos segmentos, sin embargo, no son en realidad discretos sino continuos; *ergo* son «etapas» en el «desarrollo» de una estructura social, un desarrollo que nosotros observamos, empero, no *a priori* sino *a posteriori*. Esto es, no podemos predecir concretamente el futuro, pero sí podemos predecir el pasado.

La cuestión crucial cuando se comparan «etapas» es determinar las unidades de las que éstas son retratos sincrónicos (o «tipos ideales», si se prefiere). Y el error fundamental de cualquier ciencia social ahistórica (incluidas las versiones ahistóricas del marxismo) es el de reificar partes de la totalidad en tales unidades y comparar luego esas estructuras reificadas.

Por ejemplo, podemos considerar distintos modos de producción agrícola y llamarlos cultivos de subsistencia y cultivos para el mercado, luego podemos contemplarlos como entidades que serían «etapas» de un desarrollo. Podemos hablar de las decisiones tomadas por grupos de campesinos para pasar de uno a otro. Podemos describir otras entidades parciales, como los Estados, a los que corresponderían dos «economías» separadas, basadas en distintos modos de producción agrícola. Si consideramos cada uno de estos pasos sucesivos, todos los cuales son falsos, lo que tendremos al final es el concepto de «economía dual» al que se refieren muchos economistas liberales que se ocupan de los llamados países subdesarrollados del mundo. Todavía peor, podemos cosificar una lectura equivocada de la historia británica convirtiéndola en un conjunto de «etapas» universales, como hace Rostow.

Los intelectuales marxistas han caído con frecuencia en esa misma trampa. Si consideramos distintos modos de pago del trabajo agrícola y contraponemos un modo «feudal» en el que al campesino se le permite retener para su subsistencia parte de su producción agrícola con un modo «capitalista» en el que el mismo campesino entrega al

---

[3] Fernand BRAUDEL, «History and the Social Sciences», en Peter BURKE (ed.), *Economy and Society in Early Modern Europe*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972, pp. 38-39 [ed. cast.: *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968].

propietario de la tierra la totalidad de su producción, recibiendo a cambio parte de ella en forma de salario, podemos ver esos dos modos como «etapas» de un desarrollo. Podemos hablar del interés de los terratenientes «feudales» en evitar la conversión de su modo de pago en un sistema salarial. Podemos entonces explicar el hecho de que en el siglo XX una entidad parcial, digamos un país latinoamericano, no se haya industrializado todavía, achacándolo a que está dominado por tales terratenientes. Si unimos todos esos pasos sucesivos, todos los cuales son falsos, lo que tendremos al final será el equivocado concepto de «país dominado por elementos feudales» como si tal cosa pudiera existir en una economía-mundo capitalista. Pero como ha expuesto claramente André Gunder Frank[4], tal mito dominó durante mucho tiempo el pensamiento «marxista tradicional» en América Latina.

La identificación equivocada de las entidades que han de ser objeto de comparación no sólo nos lleva a falsos conceptos, sino que crea un problema inexistente: ¿pueden saltarse las etapas? Esta cuestión sólo tiene significado lógico si tenemos «etapas» que «coexisten» dentro de un marco empírico único. Si dentro de una economía-mundo capitalista definimos un país como feudal, y otro como capitalista, y un tercero como socialista, entonces y sólo entonces podemos plantearnos la pregunta: ¿puede un país «saltar» de la etapa feudal a la etapa socialista en su desarrollo nacional «sin pasar por el capitalismo»?

Pero si no hay tal cosa como un «desarrollo nacional» (entendiendo por ello una historia natural), y si la entidad adecuada de comparación es el sistema-mundo, entonces el problema del salto de etapas es absurdo. Si una etapa se puede saltar, no es una etapa. Y esto lo sabemos *a posteriori*.

Si tenemos que hablar de etapas –y deberíamos hacerlo–, serán necesariamente etapas de sistemas sociales, esto es, de totalidades. Y las únicas totalidades que existen o han existido históricamente son minisistemas y sistemas-mundo, y durante los siglos XIX y XX sólo ha habido un sistema-mundo, la economía-mundo capitalista.

La característica definitoria de un sistema social es la división del trabajo que en ella existe, de forma que los distintos sectores o áreas dependen del intercambio económico recíproco para la satisfacción fluida y continua de sus necesidades. Tal intercambio económico puede darse, evidentemente, sin una estructura política común y, lo que es aún más obvio, sin compartir la misma cultura.

Un minisistema es una entidad en la que existe una división del trabajo completa y un único marco cultural. Tales sistemas se encuentran únicamente en sociedades agrícolas o de caza y recolección muy simples, y ya no existen en el mundo actual. Además, en el pasado fueron menos abundantes de lo que se suele afirmar, ya que cualquiera de

---

[4] Véase André Gunder FRANK, «The Myth of Feudalism», *Capitalism and Underdevelopment in Latin America,* cap. IV (A), Nueva York, Monthly Review Press, 1967, pp. 221-242 [ed. cast., *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina,* México DF, Siglo XXI, 1970, pp. 217-236].

tales sistemas estaba normalmente vinculado a un imperio por el pago de un tributo en concepto de «costes de protección»[5] y dejaba por ese mismo hecho de ser un «sistema», al dejar de tener una división del trabajo endógena. Para un área semejante, el pago del tributo suponía, en el vocabulario de Polanyi, dejar de ser una economía de reciprocidad y pasar a participar en una economía redistributiva más amplia[6].

Dejando a un lado los minisistemas ya desaparecidos, el único tipo de sistema social existente es un sistema-mundo, que definimos simplemente como una unidad con una única división del trabajo y múltiples sistemas culturales. De ahí se sigue lógicamente que puede haber, no obstante, dos variedades de tales sistemas-mundo, según dispongan de un sistema político común o no. Los llamaremos respectivamente imperios-mundo y economías-mundo.

Desde un punto de vista empírico podemos constatar que las economías-mundo han sido históricamente estructuras inestables que evolucionaban hacia la desintegración o la conquista por un grupo que la transformaba en un imperio-mundo. Ejemplos de tales imperios-mundo surgidos de economías-mundo son las llamadas grandes civilizaciones de los tiempos modernos, como China, Egipto, Roma... (cada una de ellas en el periodo correspondiente de su historia). Por otro lado, los llamados imperios del siglo XIX, como Gran Bretaña o Francia, no fueron en absoluto imperios-mundo, sino Estados-nación con apéndices coloniales que operaban en el marco de una economía-mundo.

Los imperios-mundo eran básicamente redistributivos en su forma económica. Sin duda generaban conjuntos de mercaderes que se dedicaban al intercambio económico (primordialmente al comercio a larga distancia), pero tales grupos, por grandes que fueran, constituían una parte menor de la economía total y no determinaban básicamente su trayectoria. El comercio de larga distancia tendía a ser, como argumenta Polanyi, un «comercio administrado» y no comercio para el mercado, que utilizaba «puertos comerciales».

Hasta el surgimiento de la economía-mundo moderna en el siglo XVI en Europa no se produjo el pleno desarrollo y predominio económico del comercio mercantil. Se trataba del sistema llamado capitalismo. Capitalismo y economía-mundo (esto es, una única división del trabajo pero múltiples entidades políticas y culturas) son dos caras de la misma moneda. Una no es la causa del otro. Estamos simplemente definiendo el mismo fenómeno indivisible por diferentes características.

Cómo y por qué resultó que esa economía-mundo europea particular del siglo XVI no se transformó en un imperio-mundo redistributivo sino que se desarrolló definitiva-

---

[5] Véase la explicación de Frederic LANE sobre los «costes de protección», reimpreso como Tercera Parte de *Venice and History*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1966. Para la discusión específica sobre el tributo, véanse las pp. 389-390, 416-420.

[6] Véase Karl POLANYI, «The Economy as Instituted Process», en Karl POLANYI, Conrad M. ARSENBERG y Harry W. PEARSON (eds.), *Trade and Market in the Early Empire*, Glencoe, Free Press, 1957, pp. 243-270.

mente como una economía-mundo capitalista es algo que he explicado en otro lugar[7]. La génesis de este punto de inflexión histórico-mundial es algo marginal para las cuestiones que discutimos en este artículo, que son en realidad los aparatos conceptuales que se deben emplear en el análisis del desarrollo dentro del marco de tal economía-mundo capitalista.

Atendamos, pues, a la economía-mundo capitalista. Tendremos que ocuparnos de dos seudoproblemas, originados por la trampa de no analizar totalidades: la llamada persistencia de formas feudales y la llamada creación de sistemas socialistas. Para ello ofreceremos un modelo alternativo con el que afrontar análisis comparativos, enraizado en la totalidad históricamente concreta que es la economía capitalista mundial. Esperamos demostrar así que la especificidad histórica no deja de ser analíticamente universal; por el contrario, la única vía para llegar a proposiciones nomotéticas es a través de lo históricamente concreto, del mismo modo que en cosmología la única vía para establecer una teoría sobre las leyes que gobiernan el universo es mediante el análisis concreto de la evolución histórica de ese mismo universo[8].

Sobre el debate acerca del «feudalismo», tomaremos como punto de partida el concepto de Frank de «desarrollo del subdesarrollo», esto es, que la estructura económica de los países actualmente subdesarrollados no es la forma en que una sociedad «tradicional» entra en contacto con sociedades «desarrolladas», ni una etapa temprana de la «transición» a la industrialización, sino en realidad el resultado de haberse incorporado a esa economía-mundo como un área periférica, productora de materias primas, o como Frank dice para Chile, «el subdesarrollo [...] es el producto necesario de cuatro siglos de capitalismo»[9].

Esta formulación se opone a un amplio conjunto de escritos sobre los países subdesarrollados aparecidos durante el periodo 1950-1970, una literatura que buscaba los factores que explicaban el «desarrollo» en entidades parciales (no-sistemas) como «países» o «culturas», y una vez que habían descubierto supuestamente estos factores, incitaban a su reproducción en las áreas subdesarrolladas como vía de salvación[10].

---

[7] Véase I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, Academic Pres, 1974 [ed. cast., *El moderno sistema mundial. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo* XVI, México DF, Siglo XXI, 1979].

[8] Philip Abrams concluye un alegato similar con esta admonición: «La disociación académica e intelectual entre la historia y la sociología parece haber tenido el efecto de impedir a ambas disciplinas atender seriamente a las cuestiones más importantes involucradas en la comprensión de la transición social», «The Sense of the Past and the Origins of Sociology», *Past and Present* 55 (mayo de 1972), p. 32.

[9] A. G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, cit., p. 3.

[10] La crítica de Frank, ya clásica, de esas teorías se titula «Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology», y aparece reimpresa en *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1969, pp. 21-94 [ed. cast.: «Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología», *América Latina: subdesarrollo o revolución*, México DF, Era, 1963].

La teoría de Frank también se opone, como ya hemos señalado, a la versión «ortodoxa» del marxismo que ha dominado durante mucho tiempo los partidos y círculos intelectuales marxistas, por ejemplo, en América Latina. Esta vieja concepción «marxista» de América Latina como un conjunto de sociedades feudales en una etapa más o menos preburguesa de desarrollo se ha venido abajo ante las críticas de Frank y muchos otros, así como ante la realidad política representada por la revolución cubana y todas sus consecuencias. Los análisis más recientes de América Latina se han centrado por el contrario en el concepto de «dependencia»[11].

Sin embargo, Ernesto Laclau ha arremetido recientemente contra Frank y si bien ha aceptado la crítica de las doctrinas dualistas, ha negado la caracterización de los países latinoamericanos como capitalistas. Laclau asegura, por el contrario, que «el sistema capitalista mundial [...] incluye, *desde el punto de vista de su definición*, varios modos de producción». Acusa a Frank de confundir dos conceptos distintos: el «modo de producción capitalista» y la «participación en un sistema económico mundial capitalista»[12].

Evidentemente, si se tratara sólo de una cuestión terminológica, no hay nada que discutir; pero entonces la polémica es escasamente útil, reducida a una cuestión de semántica. Además, Laclau insiste en que la definición en que se basa no es suya, sino de Marx, lo que es más cuestionable. Rosa Luxemburg apuntó a un elemento clave en la ambigüedad o incoherencia de Marx en ese debate particular, ambigüedad que permite tanto a Frank como Laclau remontar a éste sus pensamientos:

> Como es bien sabido, Marx se ocupó en detalle del proceso de apropiación de los medios de producción no capitalistas [Luxemburg se refiere a productos del sector primario producidos en áreas periféricas en condiciones de trabajo coactivo, I. W.], así como de la transformación de los campesinos en un proletariado capitalista. El capítulo XXIV de *El capital*, volumen 1, está dedicado a describir los orígenes del proletariado, de los propietarios agrícolas capitalistas y del capital industrial en Inglaterra, insistiendo particularmente en el saqueo de los países coloniales por el capital europeo. Pero debemos tener en cuenta que todo esto se refiere únicamente a la llamada acumulación primitiva. Para Marx, estos procesos son accidentales e ilustran únicamente la génesis del capital, su aparición en el mundo; son, por decirlo así, los esfuerzos con los que el modo de producción capitalista surge de una sociedad feudal. En cuanto se pone a analizar el modo de producción y circulación capitalista, reafirma el dominio universal y exclusivo de la producción capitalista [esto es, de la producción basada en el trabajo asalariado, I. W.][13].

---

[11] Véase Theotonio dos SANTOS, *La nueva dependencia*, Buenos Aires, s/ediciones, 1968.

[12] Ernesto LACLAU , «Feudalism and Capitalism in Latin America», *New Left Review* I/67 (mayo-junio de 1971), pp. 37-38 [ed. cast.: «Feudalismo y capitalismo en América Latina», en Carkis SENOAT ASSADOURIAN *et al*., *Modos de producción en América Latina*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, pp. 23-46].

[13] Rosa LUXEMBURG, *The Accumulation of Capital*, Nueva York, Modern Reader Paperback, pp. 364-365 [ed. cast.: *La acumulación de capital*, México DF, Grijalbo, 1967]. Sin embargo, Luxemburg cae

Después de todo, sí que hay, pues, una cuestión sustancial en ese debate, la misma cuestión sustancial que subyacía en el debate entre Maurice Dobb y Paul Sweezy a comienzos de la década de 1950 sobre la «transición del feudalismo al capitalismo» en los inicios de la Europa moderna[14]. Esa cuestión sustancial se refiere, en mi opinión, a la unidad de análisis adecuada para realizar comparaciones. Básicamente, aunque ni Sweezy ni Frank son muy explícitos al respecto, y aunque Dobb y Laclau apuntan a textos de Marx que parecen indicar claramente que son ellos quienes siguen con más fidelidad los argumentos de Marx, creo que Sweezy y Frank siguen mejor el espíritu del Marx, si no su letra[15], y que dejando a un lado la cuestión de la fidelidad a Marx, nos aproximan más que sus oponentes a una comprensión de lo que sucedió y está sucediendo realmente.

¿Cuál es el panorama, tanto analítico como histórico, que presenta Laclau? El núcleo del problema se refiere a la existencia de la fuerza de trabajo libre como característica definitoria del modo de producción capitalista:

> La relación económica fundamental del capitalismo es la venta *libre* [cursiva mía] por el obrero de su fuerza de trabajo, para cuya condición necesaria es la pérdida por parte del productor directo de la propiedad sobre los medios de producción.

---

en la confusión de utilizar la terminología de modos de producción «capitalista» y «no capitalistas». Dejando a un lado esos términos, su presentación es impecable: «Tanto desde el punto de vista de la realización del plusvalor como de la producción de los elementos materiales del capital constante, el comercio internacional es una necesidad primordial para la existencia histórica del capitalismo; un comercio internacional que en las condiciones actuales es esencialmente un intercambio entre el modo de producción capitalista y modos no capitalistas»; *ibid.*, p. 359. Muestra una perspicacia similar sobre la necesidad de reclutar en la periferia fuerza de trabajo para las áreas del centro, lo que ella llama «incremento del capital variable»; *ibid.*, p. 361.

[14] El debate lo inició Maurice DOBB con sus *Studies in the Development of Capitalism*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1946 [ed. cast.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1976]. Paul SWEEZY criticó su planteamiento en «The Transition from Feudalism to Capitalism», *Science and Society* XXIV, 2 (primavera de 1950), pp. 134-157, con una «Réplica» de Dobb en el mismo número [ed. cast.: *La transición del feudalismo al capitalismo*, Madrid, Ayuso, 1976; reproducido en Rodney HILTON (ed.), *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1977]. A continuación se incorporaron muchos otros autores en diversos lugares del mundo. En el capítulo 1 de *The Modern World-System I* paso revista *in extenso* a ese debate.

[15] Nos llevaría a un largo excurso explicar que, como en el caso de todos los grandes pensadores, había un Marx prisionero de su entorno social y un Marx genial capaz de ver un panorama más amplio. El primero es el que generalizó a partir de la historia británica; el segundo, el que inspiró un marco conceptual crítico de la realidad social. Dicho sea de paso, W. W. Rostow trata de refutar al primero ofreciendo una generalización alternativa de la historia británica e ignora por completo al segundo. Véase W. W. ROSTOW, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Canbridge University Press, 1960 [ed. cast.: *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1961].

Si confrontamos ahora la afirmación de Frank de que los complejos socio-económicos de América Latina han sido capitalistas desde el periodo de la conquista [...] con las pruebas empíricas actualmente disponibles, tenemos que concluir que la tesis «capitalista» es indefendible. En regiones con densa población indígena –México, Perú, Bolivia Guatemala– los productores directos no se vieron despojados de su propiedad sobre los medios de producción, aunque se intensificara progresivamente [...] la coerción extraeconómica para optimizar varios sistemas de trabajo. En las plantaciones de las Indias Occidentales la economía se basaba en un modo de producción constituido por el trabajo esclavo, mientras que en las minas se desarrollaron formas disfrazadas de esclavitud y otros tipos de trabajo forzado que no tenían el menor parecido con la formación de un proletariado capitalista[16].

Ahí está todo concentrado. En Europa occidental, o al menos en Inglaterra desde finales del siglo XVII, había sobre todo trabajadores asalariados sin tierra. En América Latina, entonces y todavía hoy en cierta medida, los trabajadores no eran proletarios, sino esclavos o «siervos». Si hay proletariado, hay capitalismo, y si no, no. Por supuesto. Evidentemente. Pero ¿es Inglaterra, o México, o las Indias Occidentales, la unidad de análisis apropiada? ¿Hay en cada uno de esos lugares un «modo de producción» distinto? ¿O bien la unidad apropiada (para los siglos XVI-XVIII) es la economía-mundo europea, de la que formaban parte *tanto* Inglaterra *como* México? Y en tal caso, ¿cuál era el «modo de producción» de esa economía-mundo?

Antes de argumentar nuestra respuesta a esta pregunta, dirijamos nuestra mirada a otro debate, el que tuvo lugar entre Mao Tse-Tung y Liu Shao-Chi en la década de 1960 sobre si la República Popular China era o no un «Estado socialista», debate con amplios antecedentes y relevancia en la evolución del pensamiento de los partidos marxistas.

Como se ha señalado con frecuencia, Marx no dijo prácticamente nada sobre el proceso político posrevolucionario. Engels habló bastante tarde en sus escritos de la «dictadura del proletariado». Fue Lenin quien elaboró una teoría sobre tal «dictadura» en su folleto *El Estado y la revolución*, publicado poco antes de la toma del poder por los bolcheviques en Rusia, en agosto de 1917. La llegada al poder de los bolcheviques provocó un amplio debate sobre la naturaleza del régimen que habían establecido. En el pensamiento soviético acabó por establecerse una distinción teórica entre «socialismo» y «comunismo» como dos etapas del desarrollo histórico, la primera realizable en el presente y la otra pospuesta para el futuro. En 1936, Stalin proclamó que la Unión Soviética se había convertido ya en un país socialista (pero todavía no comunista). Así pues, ahora contábamos con tres etapas firmemente establecidas tras el dominio burgués: un gobierno posrevolucionario, un país socialista y finalmente el comunismo. Cuando tras las Segunda Guerra Mundial se establecieron en varios países del este de Europa regímenes dominados por partidos comunistas, fueron denominados «democracias populares», un nuevo nombre dado entonces a la primera fase pos-

[16] E. Laclau, «Feudalism and Capitalism in Latin America», cit., pp. 25 y 30.

revolucionaria. En momentos posteriores algunos de esos países, como Checoslovaquia, aseguraron que habían pasado a la segunda fase, convirtiéndose en repúblicas socialistas.

En 1961 el XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética inventó una cuarta etapa, que supuestamente la URSS había alcanzado ya en aquel momento, entre las anteriores segunda y tercera etapas: la de un Estado socialista que se había convertido en un «Estado de todo el pueblo». El programa del congreso aseguraba que «el Estado, como organización de todo el pueblo, se mantendrá hasta la victoria completa del comunismo»[17]. Uno de sus comentaristas definía así la «sustancia intrínseca y principal característica distintiva» de esa etapa: «El Estado de todo el pueblo es el primer Estado en el mundo sin lucha de clases y, por lo tanto, sin dominación ni supresión de clases»[18].

Uno de los primeros signos de un importante desacuerdo durante la década de 1950 entre el Partido Comunista de la Unión Soviética y el Partido Comunista Chino fue un debate teórico en torno a la cuestión de la «transición gradual al comunismo». El PCUS argumentaba básicamente que diferentes países socialistas podían llevar a cabo de forma separada esa transición, mientras que el Partido Comunista Chino argumentaba que todos los países socialistas la llevarían a cabo simultáneamente.

Como podemos ver, esta última forma del debate sobre las «etapas» planteaba implícitamente la cuestión de la unidad de análisis, ya que el Partido Comunista Chino estaba en realidad argumentando que el «comunismo» no era algo propio de los Estados-nación, sino del conjunto de la economía-mundo. La polémica se reprodujo en el debate ideológico que tuvo lugar en la escena interna china, que como sabemos ahora tenía profundas raíces y dio lugar finalmente a la Revolución Cultural.

Uno de los corolarios de esos debates sobre las «etapas» fue si la lucha de clases se mantenía o no en los países posrevolucionarios hasta la consecución del comunismo. El XXII Congreso del PCUS había planteado en 1961 que la URSS se había convertido en un país sin lucha de clases interna, el que ya no existían clases antagonistas. Sin hablar de la URSS, Mao Tse-Tung había asegurado en 1957 con respecto a China:

> La lucha de clases no ha acabado en absoluto [...]. Continuará siendo larga y tortuosa, y en ocasiones se hará incluso muy aguda [...]. Los marxistas son todavía una minoría de la población, así como entre los intelectuales. Así pues, el marxismo debe todavía desarrollarse mediante la lucha. [...] Esas luchas no acabarán nunca. Ésta es la ley del desarrollo de la verdad, y naturalmente también del marxismo[19].

---

[17] Citado en F. BURLATSKY, *The State and Communism*, Moscú, Progress Publishers, sin fecha (*circa* 1961), p. 95

[18] *Ibid*., p. 97.

[19] Mao TSE-TUNG, *On the Correct Handling of Contradictions Among the People*, trad. rev., Pekín, Foreign Languages Press, [7]1966, pp. 37-38 [ed. cast.: *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*, en *Obras escogidas*, tomo V].

Si esas luchas no acabarán *nunca*, entonces muchas de las fáciles generalizaciones sobre las «etapas» que los países «socialistas» se supone que deben atravesar quedan puestas en cuestión.

Durante la Revolución Cultural se aseguró que el informe de Mao «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo» citado antes, así como algún otro, «repudiaba por completo la "teoría de la extinción de la lucha de clases" defendida por Liu Shao-Chi»[20]. En concreto, Mao argumentaba que «la eliminación del sistema de propiedad de las clases explotadoras mediante la transformación socialista no equivale a la desaparición de la lucha en las esferas política e ideológica»[21].

Ésta es efectivamente la lógica de una revolución cultural. Mao mantiene que aunque se obtenga el poder *político* (dictadura del proletariado) y la transformación *económica* (abolición de la propiedad privada de los medios de producción), la revolución está lejos todavía de haber acabado. La revolución no es un acontecimiento, sino un proceso, al que Mao denomina «sociedad socialista» –en mi opinión se trata de una expresión algo confusa, pero no importa– y que «cubre un periodo histórico bastante largo»[22]. Además, «hay clases y lucha de clases durante todo el periodo de la sociedad socialista»[23]. El décimo pleno del octavo comité central del Partido Comunista Chino, celebrado del 24 del septiembre al 7 de octubre de 1962, aun respaldando la opinión de Mao, omitió la frase «sociedad socialista» y habló en su lugar del «periodo histórico de la revolución proletaria y de la dictadura del proletariado [...], el periodo histórico de la transición del capitalismo al comunismo», que según se decía «durará decenas de años o aún más» y durante el cual «habrá lucha de clases entre el proletariado y la burguesía y lucha entre la vía socialista y la vía capitalista»[24].

No disponemos de la réplica de Liu, pero podemos tomar como expresión de una posición alternativa un estudio reciente publicado en la URSS sobre las relaciones entre el sistema socialista y el desarrollo mundial. Se asegura en él que en algún momento no especificado tras la Segunda Guerra Mundial «el socialismo desbordó los límites de un

---

[20] *Long Live the Invincible Thought of Mao Tse-Tung!*, folleto sin fecha, publicado entre 1967 y 1969, trad. al inglés en *Current Background* 884 (18 de julio de 1969), p. 14.

[21] Mao expuso esa posición en su discurso a la Conferencia de Trabajo del Comité Central celebrada en Peitaiho en agosto de 1962, tal como se informa en el folleto *Long Live the Invincible Thought of Mao Tse-Tung!*, cit., p. 20, y fue respaldada por el décimo pleno del octavo comité central del partido en septiembre; este mismo folleto califica esa sesión como «un gran viraje en la violenta lucha entre el cuartel general proletario y el burgués en China»; *ibid*., p. 21.

[22] Observaciones de Mao en el mencionado pleno, *ibid*., p. 20.

[23] Mao Tse-Tung, «Talk on the Question of Democratic Centralism», 30 de enero de 1962, *Current Background* 891 (8 de octubre de 1969), p. 39.

[24] «Communiqué of the 10th Plenary Session of the 8th Central Committee of the Chinese Communist Party», *Current Background* 691 (5 de octubre de 1962), p. 3.

país y se convirtió en un sistema mundial»[25]. Se argumenta además que «el capitalismo, surgido en el siglo XVI, no se convirtió en un sistema económico mundial hasta el siglo XIX. A las revoluciones burguesas les llevó 300 años poner fin al poder de la elite feudal. Al socialismo le costó 30-40 años generar las fuerzas para un nuevo sistema mundial»[26]. Por último, este libro habla de la «división internacional del trabajo bajo el capitalismo»[27] y de la «cooperación socialista internacional en el trabajo»[28] como dos fenómenos distintos, sacando de esa contraposición la siguiente conclusión política: «La unidad socialista ha sufrido un serio retroceso debido al curso escisionista adoptado por la actual dirección de la República Popular China», atribuyendo esto al «chovinismo de gran potencia de Mao Tse-Tung y su grupo»[29].

Obsérvese el contraste entre ambas posiciones. Mao Tse-Tung propone entender la «sociedad socialista» como un proceso más que una estructura. Como Frank y Sweezy, y también más implícita que explícitamente, considera el sistema-mundo y no el Estado-nación como unidad de análisis. El análisis de los académicos soviéticos, por el contrario, plantea la existencia de *dos* sistemas-mundo con dos divisiones del trabajo distintas, que coexisten uno junto a otro, aunque el sistema socialista aparezca «dividido». Si está dividido políticamente, ¿está unido económicamente? Difícilmente, podríamos pensar; en cuyo caso, ¿cuál es la base estructural para argumentar la existencia de tal sistema? ¿Se trata meramente de un imperativo moral? ¿Están defendiendo entonces los académicos soviéticos sus posiciones de acuerdo con los fundamentos de la metafísica kantiana?

Examinemos ahora si podemos reinterpretar las cuestiones desarrolladas en estos dos debates dentro del marco de un conjunto general de conceptos que se pueda utilizar para analizar el funcionamiento de los sistemas-mundo y, en particular, de la economía-mundo capitalista históricamente específica que existe desde hace cuatro o cinco siglos.

El punto de partida debe ser cómo se demuestra la existencia de una única división del trabajo. Una división del trabajo se puede entender como una red sustancialmente interdependiente. Los agentes económicos operan sobre la premisa (rara vez evidente para cada agente individual determinado) de que la totalidad de sus necesidades esenciales –subsistencia, protección y placer– serán satisfechas en un plazo razonable de tiempo mediante una combinación de sus propias actividades productivas y algún tipo de intercambio. Las redes más pequeñas que satisfagan sustancialmente las expectati-

---

[25] Yuri SDOBNIKOV (ed.), *Socialism and Capitalism: Score and Prospects*, Moscú, Progress Publishers, 1971, p. 20. Tal libro fue compilado por miembros del personal del Instituto de Economía Mundial y Relaciones Internacionales, y su principal aportación era del profesor V. Aboltin.

[26] *Ibid.*, p. 21.

[27] *Ibid.*, p. 26.

[28] *Ibid.*, p. 24.

[29] *Ibid.*, p. 25.

vas de la gran mayoría de agentes ubicados dentro de sus límites constituyen divisiones del trabajo (mutuamente excluyentes).

La razón por la que una pequeña comunidad agrícola cuyo único vínculo significativo con el exterior es el pago de un tributo anual no constituye tal división del trabajo es que sus miembros cuentan con un suministro de protección que implica un «intercambio» con otras partes del imperio-mundo.

El concepto de redes autosuficientes de relaciones de intercambio supone, no obstante, una distinción entre intercambios *esenciales* y lo que se podrían llamar intercambios «de lujo». Se trata sin duda de una distinción enraizada en las percepciones sociales de los agentes y, por lo tanto, en su organización social y en su cultura. Estas percepciones pueden cambiar, pero tal distinción es crucial si no queremos caer en la trampa de considerar cualquier actividad de intercambio como prueba de la existencia de un sistema. Los miembros de un sistema (ya sea un minisistema o un sistema-mundo) pueden vincularse mediante intercambios limitados con elementos situados fuera del sistema, en su «área exterior».

Tales intercambios suelen ser muy limitados. Miembros de ambos sistemas pueden llevar a cabo un intercambio suntuario, de forma que cada uno de ellos exporta al otro lo que en *su* sistema está socialmente definido como de poco valor a cambio de la importación de algo que en su sistema se define como de mucho valor. No estamos haciendo un ejercicio pedante de definiciones, ya que el intercambio suntuario *entre* sistemas-mundo puede ser extremadamente importante para su evolución histórica. La razón por la que es tan importante es que en un intercambio suntuario el importador está «cosechando un regalo del cielo» y no obteniendo un beneficio. Ambos participantes en el intercambio entre distintos sistemas-mundo pueden cosechar tales venturas simultáneamente, pero cuando el intercambio se da dentro de un mismo sistema-mundo, sólo uno de ellos obtiene el máximo beneficio, ya que el intercambio de plusvalor dentro de un sistema es un juego de suma cero.

Estamos llegando, como se ve, a la característica esencial de una economía-mundo capitalista, que es la producción de mercancías destinadas a la venta en un mercado con el objetivo de obtener el máximo beneficio. En tal sistema la producción se amplía constantemente mientras se pueda obtener un beneficio, y los individuos inventan constantemente nuevas formas de producir cosas que amplíen el margen de beneficio. Los economistas clásicos trataron de argumentar que esa producción para el mercado era de algún modo el estado «natural» de la humanidad, pero la combinación de los escritos de antropólogos y marxistas dejó claro que tal modo de producción (llamado «capitalismo») es sólo uno de varios modos posibles.

Pero como el debate intelectual entre liberales y marxistas tuvo lugar en la era de la revolución industrial, se ha creado una confusión *de facto* entre industrialismo y capitalismo, que puso a los liberales después de 1945 ante el dilema de explicar cómo una sociedad supuestamente no capitalista, la URSS, se había industrializado. La respuesta

más sofisticada ha consistido en presentar al «capitalismo liberal» y al «socialismo» como dos variantes de la «sociedad industrial» destinadas a «converger», como ha expuesto tan agudamente Raymond Aron[30]. Pero la misma confusión dejó a los marxistas, incluido el propio Marx, ante el problema de explicar cuál era el modo de producción que predominó en Europa entre los siglos XVI y XVIII, esto es, antes de la revolución industrial. Esencialmente, la mayoría de los marxistas han hablado de una etapa «de transición» que más bien es un no concepto borroso sin indicadores operativos. El dilema cobra más relieve aún si la unidad de análisis utilizada es un solo país, en cuyo caso uno tiene que explicar por qué la transición ha tenido lugar con diferente velocidad y en momentos diversos en distintos países[31].

El propio Marx trató de salvar el problema estableciendo una distinción entre «capitalismo mercantil» y «capitalismo industrial». Me parece una terminología desafortunada, ya que conduce a conclusiones como la de Maurice Dobb, quien dice del periodo «de transición»:

> Pero ¿por qué caracterizar esta época como capitalista? Los trabajadores estaban en general no proletarizados: esto es, no estaban separados de instrumentos de producción, ni siquiera en muchos casos de la propiedad de una parcela de tierra. La producción estaba dispersa y descentralizada y no concentrada. *El capitalista era todavía predominantemente un mercader* que no controlaba la producción directamente y no imponía su propia disciplina al trabajo de los artesanos, quienes trabajaban en unidades individuales (o familiares) y mantenían un grado considerable de independencia (aunque cada vez menor)[32].

La pregunta parece en efecto pertinente, especialmente si se recuerda con cuanto énfasis hablaba Dobb unas páginas antes del capitalismo como modo de *producción* –¿cómo podía ser entonces el capitalista primordialmente un mercader?–, de la concentración de la propiedad en manos de unos pocos y de que el capitalismo no es sinónimo de propiedad privada, sino algo muy diferente de un sistema en el que los propietarios son «pequeños productores campesinos o artesanos». Dobbs argumenta que una característica definitoria de la propiedad privada en el capitalismo es que algunos están «obligados [a trabajar para los propietarios] porque [no poseen] nada y no [tienen] acceso a medios de producción [y por eso] no disponen de otros medios de subsistencia»[33]. Debido a esa contradicción, la respuesta que da a su propia pregunta es en

---

[30] Véase Raymond ARON, *Dix-huit leçons de la societé industrielle*, París, Gallimard, 1962.

[31] Este mismo dilema es el que afronta, a mi parecer, E. J. Hobsbawm, al explicar lo que llama «crisis del siglo XVII». Véase su artículo *Past and Present* reimpreso (junto a varias críticas) en Trevor ASTON (ed.), *The Crisis of the Seventeenth Century*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965.

[32] Maurice DOBB, *Capitalism Yesterday and Today*, Londres, Lawrence and Wishart, 1958, p. 21. La cursiva es mía.

[33] *Ibid*., pp. 6-7.

mi opinión muy endeble: «Aunque es cierto que en esa fecha la situación era de transición, y las relaciones entre capital y trabajo asalariado eran todavía muy inmaduras, ya estaban comenzando a asumir sus rasgos característicos»[34].

Si el capitalismo es un modo de producción, producción para obtener beneficio en un mercado, entonces deberíamos, pienso, examinar si se estaba llevando a cabo o no esa producción. Resulta que de hecho lo estaba, y de forma muy sustancial. Sin embargo, la mayor parte de esa producción no era industrial. Lo que estaba sucediendo en Europa entre los siglos XVI y XVIII es que en un gran área geográfica que abarcaba desde Polonia en el noroeste y que se desplazaba hacia el sur y el oeste del continente e incluía también a otras partes del hemisferio occidental, iba creciendo una economía-mundo con una única división del trabajo y un solo mercado mundial para el cual se producían básicamente productos agrícolas para obtener un beneficio. Creo que lo más simple sería llamar a eso capitalismo agrario.

Se resuelven así los problemas que genera la consideración de la omnipresencia del trabajo *asalariado* como característica definitoria del capitalismo. Un individuo no deja de ser un capitalista que explota el trabajo ajeno porque el Estado le ayude a pagar a sus trabajadores bajos salarios (incluidos los salarios en especie) y niegue a estos trabajadores el derecho a cambiar de empleo. La esclavitud y la llamada «segunda servidumbre» no tienen por qué considerarse anomalías en un sistema capitalista. Por el contrario, los siervos polacos o los indios de una *encomienda* en Nueva España en la economía-mundo del siglo XVI trabajaban para los terratenientes que les «pagaban» (por eufemístico que sea el término) su producción de cultivos para el mercado. En esta relación la fuerza de trabajo es una mercancía (¿cómo podría serlo más que bajo la esclavitud?), lo que la hace muy diferente de la relación entre un siervo y su señor feudal en la Borgoña del siglo XI, donde la economía no estaba orientada hacia un mercado mundial y donde (¿por lo tanto?) la fuerza de trabajo no se compraba o vendía.

El capitalismo implica, claro está, que la fuerza de trabajo es una mercancía. Pero en la era del capitalismo agrario el trabajo asalariado es sólo una de las formas de reclutamiento y pago del trabajo en el mercado de trabajo. La esclavitud, el trabajo obligado en la producción de cultivos para el mercado (así es como prefiero llamar al denominado segundo feudalismo), la aparcería y el arrendamiento son otras formas alternativas. Sería demasiado prolijo desarrollar aquí las condiciones en las que diferentes regiones de la economía-mundo tendieron a especializarse en distintos productos agrícolas, y puede consultarse en otro de mis trabajos[35].

Lo que debemos tener en cuenta ahora es que esta especialización tiene lugar en diferentes regiones geográficas de la economía-mundo y que la especialización regional

---

[34] *Ibid*., p. 21.

[35] Véase I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, cit., cap. 2.

resulta de los intentos de los agentes económicos de eludir el funcionamiento normal del mercado cuando éste no maximiza su beneficio. Para poder utilizar artificios no mercantiles que les aseguren beneficios a corto plazo, estos agentes recurren a entidades políticas que tienen la capacidad de influir sobre el mercado: los Estados-nación (una vez más, la cuestión de por qué en esa fase no bastaban las ciudades-Estado nos llevaría a un largo excurso que tiene que ver con el estado de la tecnología militar y naval, con la necesidad de la masa continental europea en el siglo XV de expandirse en ultramar para mantener el nivel de ingresos de sus aristocracias y con el estado de desintegración política en que había caído Europa durante la Edad Media).

En cualquier caso, las clases capitalistas locales –terratenientes volcados en la producción de cultivos para el mercado (a menudo, y hasta normalmente, nobles) y mercaderes– recurrieron al Estado no sólo para librarse de las constricciones no mercantiles (como ha insistido tradicionalmente la historiografía liberal), sino para crear nuevas restricciones en el nuevo mercado, en el mercado de la economía-mundo europea.

Debido a una serie de factores –históricos, ecológicos, geográficos–, en el siglo XVI el noroeste de Europa estaba en mejores condiciones que otras zonas para diversificar su especialización agrícola y añadirle ciertas industrias (textiles, construcción naval, metalurgia). El noroeste europeo surgió como núcleo de esa economía-mundo, especializándose en la producción agrícola que exigía un mayor nivel de especialización laboral, lo que favoreció (de nuevo por razones demasiado complejas para extendernos aquí en ellas) el arrendamiento y el trabajo asalariado como formas de control de la fuerza de trabajo. Europa oriental y las Américas se convirtieron en áreas periféricas especializadas en la exportación de granos, metales preciosos, madera, algodón, azúcar, etc., todo lo cual favoreció el uso de la esclavitud y del trabajo coactivo en cultivos para el mercado como formas de control de los trabajadores. La Europa mediterránea se convirtió en un área semiperiférica de esa economía-mundo especializándose en productos industriales de alto coste (por ejemplo sedas) y actividades crediticias y transacciones en metálico, lo que propició en el sector agrícola la aparcería como forma de control de la fuerza de trabajo y pocas exportaciones a otras áreas.

Estas tres áreas estructurales de la economía mundo –centro, periferia y semiperiferia– se habían estabilizado en torno a 1640. Por qué ciertas zonas quedaron incluidas en una de esas áreas y no en otra es una larga historia[36]. El hecho clave es que, a partir de condiciones iniciales ligeramente diferentes, en el noroeste de Europa convergieron los intereses de varios grupos locales, permitiendo el desarrollo de fuertes mecanismos estatales, mientras que en las áreas periféricas surgieron grandes divergencias, que debilitaron a los Estados. Esa diferencia en la fuerza de la maquinaria estatal posibilitó

[36] Ofrezco un breve repaso en «Three Paths of National Development in the Sixteenth Century», *Studies in Comparative International Development* VII, 2 (verano de 1972), pp. 95-102.

el afianzamiento del «intercambio desigual»[37] al que someten los Estados fuertes a los débiles, los países del centro a las áreas periféricas. Así pues, el capitalismo implica no sólo la expropiación del plusvalor producido por los trabajadores, sino también una apropiación del excedente de toda la economía-mundo por las áreas centrales. Y eso era tan cierto en la etapa del capitalismo agrario como en la del capitalismo industrial.

Durante la Alta Edad Media también se comerciaba, evidentemente. Pero se trataba en gran medida bien de comercio «local» efectuado en una región que se podría llamar el predio señorial concebido en sentido «amplio», bien de comercio «a larga distancia» sobre todo de artículos de lujo. No había apenas intercambio de bienes de primera necesidad entre áreas de tamaño intermedio, y tampoco, por consiguiente, producción para tales mercados. Más avanzada la Edad Media nacieron varias economías-mundo, una de ellas centrada en Venecia y otra en las ciudades de la Hansa y Flandes. Por distintas razones, esas estructuras se vieron afectadas por los declives (económico, demográfico y ecológico) del periodo 1300-1450. Hasta la creación de una división del trabajo *europea* a mediados del siglo XV el capitalismo no dispuso de unos firmes cimientos sobre los que desarrollarse.

Pero al menos desde aquel momento su estructura fue la de una economía-mundo, no de Estados-nación individuales. Es muy equivocado afirmar que hasta el siglo XX no existía un capitalismo «a escala mundial», aunque muchos autores, en particular marxistas, así lo aseguren con frecuencia; un ejemplo típico es la respuesta de Charles Bettelheim a Arghiri Emmanuel sobre la cuestión del intercambio desigual:

> La tendencia del modo de producción capitalista a extenderse a escala mundial se manifiesta no sólo mediante la constitución de un grupo de economías nacionales que forman una estructura compleja y jerárquica, con un polo imperialista y otro dominado, y no sólo mediante las relaciones antagónicas que se desarrollan entre las diferentes «economías nacionales» y los diferentes Estados, sino también mediante la constante «superación» de los «límites nacionales» por el gran capital (la formación del «gran capital internacional», «empresas mundiales», etc.)[38].

Estas observaciones parecen ignorar que el capital nunca ha dejado que sus aspiraciones en la economía-mundo capitalista queden determinadas por las fronteras nacionales, y que la creación de barreras «nacionales» –genéricamente, el mercantilismo– ha sido históricamente un mecanismo defensivo de los capitalistas localizados en países situados en posición desventajosa en el sistema. Así sucedió con Inglaterra frente a los Países Bajos en 1660-1715, con Francia frente a Inglaterra en 1715-1815, con Alemania frente a Gran Bretaña en el siglo XIX o con la Unión Soviética frente a Estados Unidos en el XX. En

[37] Véase Arghiri EMMANUEL, *Unequal Exchange*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972 [ed. cast., *El intercambio desigual*, Madrid, Siglo XXI, 1973].

[38] Charles BETTELHEIM, «Theoretical Comments», en A. Emmanuel, *Unequal Exchange*, cit., p. 295.

ese proceso gran número de países han creado barreras económicas nacionales cuyas consecuencias iban a menudo más allá de sus objetivos iniciales, y entonces los mismos capitalistas que habían presionado a sus gobiernos nacionales para imponer las restricciones acababan juzgándolas asfixiantes. No se trata de una «internacionalización» del capital «nacional», sino simplemente de una nueva exigencia política de ciertos sectores de la clase capitalista, que ha buscado en todo momento maximizar sus beneficios en el seno del mercado económico real, el de la economía-mundo.

Si esto es así, ¿por qué hablamos de posiciones estructurales en el seno de esta economía y qué importancia tiene que un país esté en una u otra de esas situaciones? ¿Y por qué distinguimos tres situaciones, insertando la «semiperiferia» entre los conceptos generalmente aceptados de centro y periferia? La maquinaria estatal de los países del centro se reforzó para satisfacer las necesidades de los terratenientes capitalistas y sus aliados comerciantes; pero eso no significa que tales maquinarias estatales fueran marionetas manipulables a su antojo. Obviamente, cualquier organización, una vez creada, goza de cierta autonomía con respecto a quienes la crearon por dos razones: crea una capa de funcionarios cuyas carreras e intereses dependen del reforzamiento continuo de la propia organización, aunque los intereses de sus patrocinadores capitalistas puedan variar. Reyes y burócratas pretenden mantenerse en el poder y aumentar constantemente sus ganancias personales. En segundo lugar, en el proceso de creación del Estado fuerte, hubo que establecer ciertos compromisos «constitucionales» con otras fuerzas dentro de los límites de cada unidad política, y esos compromisos institucionalizados restringen, como es lógico, la capacidad de maniobra de los gestores de la maquinaria estatal. La fórmula marxista del Estado como «comité ejecutivo de la clase dominante» sólo es válida, por consiguiente, si se tiene en cuenta que los comités ejecutivos nunca son meros reflejos de la voluntad de sus bases, como bien sabe quienquiera que haya formado parte de una organización.

El reforzamiento de la maquinaria estatal en las áreas del centro tiene como contrapartida directa el debilitamiento de la maquinaria estatal en las áreas periféricas, como muestra ostensiblemente, por ejemplo, el declive de la monarquía polaca durante los siglos XVI y XVII[39]. Hay dos razones para que esto suceda: en los países periféricos, los intereses de los terratenientes capitalistas se oponen a los de la burguesía comercial local, ya que les conviene mantener una economía abierta para maximizar sus beneficios mediante el comercio en el mercado-mundo (sin límites a las exportaciones y con libre acceso a los productos industriales de bajo coste producidos en los países del centro), así como restringir cuanto sea posible el papel de la burguesía comercial local en favor de comerciantes extranjeros

---

[39] Véase J. SIEMENSKI, «Constitutional Conditions in the Fifteenth and Sixteenth Centuries», en W. F. REDDAWAY *et al.* (eds.), *Cambridge History of Poland*, I, *From the Origins to Sobieski (to 1696)*, Cambridge University Press, 1950, pp. 416-440; Janusz TAZBIR, «The Commonwealth of the Gentry», en Alexander GIEYSZTOR *et al.*, *History of Poland*, Varsovia, PWN-Polish Scientific Publ., 1969, pp. 169-271.

(que no suponen una amenaza política local). Así pues, en lo que atañe al Estado, la coalición que lo refuerza en los países del centro no existe en este caso.

La segunda razón, cada vez más influyente a lo largo de la historia del sistema-mundo moderno, es que la fuerza de la maquinaria estatal en los países del centro depende de la debilidad de otras maquinarias estatales. De ahí que los Estados periféricos se vean sometidos ineluctablemente a la intervención extranjera mediante los recursos de la guerra, la subversión y la diplomacia.

Todo esto parece muy obvio; sólo lo repito para dejar claros dos asuntos: no se puede explicar razonablemente la diferencia de fuerza entre distintas maquinarias estatales en determinados momentos concretos de la historia del sistema-mundo moderno apelando a una línea de argumentación de tipo genético-cultural, sino necesariamente en términos del papel estructural que juega el país en cuestión en la economía-mundo en ese momento. Evidentemente, la posibilidad inicial de asumir un papel particular deriva a menudo de un factor accidental del país en cuestión, y el «accidente» del que hablamos se localiza sin duda en parte en la historia pasada y en parte en la geografía actual; pero a partir de ese accidente relativamente menor, son las operaciones de las fuerzas del mercado-mundo las que acentúan las diferencias, las institucionalizan y las hacen imposibles de superar a corto plazo.

Por otra parte, y éste es el segundo aspecto de la cuestión, no se puede entender la perdurabilidad de la diferencia estructural entre centro y periferia a menos que se tenga en cuenta la existencia de una tercera situación estructural intermedia: la de la semiperiferia. No se trata simplemente de establecer puntos de corte arbitrarios en un continuo de rasgos característicos. Nuestra lógica no es meramente inductiva, apreciando la presencia de una tercera categoría a partir de una comparación de curvas indicatrices; es también deductiva. La semiperiferia es necesaria para que la economía-mundo capitalista funcione sin demasiados sobresaltos. Ambos tipos de sistemas-mundo, el imperio-mundo con una economía redistributiva y la economía-mundo con una economía capitalista de mercado, suponen una distribución de las recompensas marcadamente desigual. Por eso se plantea de inmediato cómo es posible políticamente que tal tipo de sistema perdure. ¿Por qué la mayoría de los explotados no derroca simplemente a la minoría que goza de ventajas desproporcionadas? La revisión histórica más somera muestra que los sistemas-mundo raramente han tenido que afrontar una insurrección fundamental a escala sistémica. Aunque el descontento ha sido eterno, normalmente se ha necesitado mucho tiempo para que la erosión del poder haya conducido al declive de un sistema-mundo, y en la mayoría de los casos alguna fuerza externa ha constituido un factor importante de este declive.

Ha habido tres mecanismos fundamentales que han permitido que los sistemas-mundo mantengan una estabilidad política relativa (no en términos de los grupos particulares que desempeñan los papeles principales en el sistema, sino en términos de la propia supervivencia sistémica). Uno de ellos es, obviamente, la concentración de fuerza militar en manos de las fuerzas dominantes. Sus modalidades varían evidentemente

con la tecnología, y hay también prerrequisitos políticos para esa concentración, pero aun así la fuerza de las armas constituye sin duda un factor decisivo.

Un segundo mecanismo es la difusión de un compromiso ideológico con el sistema en su conjunto. No hablo de lo que a menudo se ha denominado «legitimación» del sistema, porque ese término supone que los estratos más bajos del sistema sienten cierta afinidad o lealtad hacia los dominantes, y dudo de que eso haya representado nunca un factor significativo en la supervivencia de los sistemas-mundo. Me refiero más bien al grado en que el personal o los cuadros del sistema (utilizo deliberadamente esos términos imprecisos) aprecian que su propio bienestar depende de la supervivencia del sistema como tal y de la competencia de sus líderes. Es ese personal el que no sólo propaga los mitos, sino que cree realmente en ellos.

Pero ni la fuerza armada ni la adhesión ideológica de los cuadros bastaría si no fuera por la división de la mayoría en un gran estrato inferior y un estrato intermedio más pequeño. El llamamiento revolucionario a la polarización como estrategia de cambio y el encomio liberal del consenso como base de la perduración de lo establecido reflejan esa verdad, mucho más determinante de lo que sugiere su escasa utilización en el análisis de los problemas políticos contemporáneos. El estado normal de cualquier tipo de sistema-mundo es esa estructura con tres capas. Cuando deja de ser así, el sistema-mundo se desintegra.

En un imperio-mundo, el estrato intermedio cumple el papel de mantener el comercio suntuario a larga distancia, marginalmente deseable, mientras que el estrato superior concentra sus recursos en el control de la maquinaria militar con la que recaudar los tributos, que constituyen la forma crucial de redistribuir el excedente. Sin embargo, al ofrecer acceso a una porción limitada del excedente a parte de la población urbanizada –la única, en las sociedades premodernas, que puede aportar cohesión política a aglomeraciones aisladas de productores del sector primario–, el estrato superior elimina eficazmente, comprándolo, el liderazgo potencial de una rebelión coordinada; y al privar de derechos políticos a ese estrato intermedio comercial-urbano, lo hace permanentemente vulnerable a medidas confiscatorias siempre que sus beneficios económicos sean lo bastente cuantiosos como para que pueda comenzar a crear una fuerza militar propia.

En una economía-mundo esa estratificación «cultural» no es tan simple, porque la multiplicidad de sistemas políticos implica que la concentración de papeles económicos se da verticalmente, más que horizontalmente a escala de la totalidad del sistema. La solución consiste entonces en tener tres *tipos* de Estados, con las correspondientes presiones en favor de la homogeneización cultural en el seno de cada uno de ellos; así, además del estrato superior de los países del centro y el estrato inferior de los países periféricos, existe un estrato intermedio de países semiperiféricos.

A esta semiperiferia se le asigna entonces cierto papel económico específico, pero por razones más políticas que económicas. Es decir, se podría argumentar que la economía-mundo, como economía, funcionaría igualmente bien sin una semiperiferia.

Pero sería mucho menos estable *políticamente*, porque supondría un sistema-mundo polarizado. La existencia de la tercera categoría significa precisamente que el estrato superior no se enfrenta a la oposición unificada de todos los demás, ya que el estrato intermedio es a un tiempo explotador y explotado. Eso explica que su papel económico específico no sea tan importante y que haya cambiado tanto a lo largo de las distintas fases históricas del sistema-mundo moderno. Examinaremos brevemente estos cambios.

¿Qué tiene que ver todo esto con el análisis de clase? ¿Y qué sucede en esa formulación con las naciones, nacionalidades, pueblos, grupos étnicos? En primer lugar, sin tratar por extenso ese tema ahora[40], yo diría que todos esos términos aluden a distintas variantes de un mismo fenómeno que llamaré «etno-nacional».

Las clases y grupos étnicos, o grupos de *status*, o etno-naciones, son fenómenos de las economías-mundo, y gran parte de la enorme confusión que ha rodeado el análisis concreto de su funcionamiento se puede atribuir simplemente al hecho de que se han analizado en relación con los Estados-nación de la economía-mundo, y no como parte de la economía-mundo como totalidad, tratando así de acomodarlas a un lecho de Procusto.

Como el espectro de actividades económicas es mucho más amplio en el centro que en la periferia, también lo es asimismo el de los grupos de intereses específicos[41]. Por ejemplo, se ha observado repetidamente que en muchas partes del mundo no existe un proletariado análogo al de Europa o Norteamérica. Pero esa forma de plantear la cuestión es confusa. Dado que la actividad industrial se concentra desproporcionadamente en ciertos lugares de la economía-mundo, los obreros industriales asalariados se encuentran principalmente en ciertas regiones geográficas. Sus intereses como grupo corporativo están determinados por su relación colectiva con la economía-mundo, y su capacidad de influir sobre el funcionamiento político de esa economía-mundo está determinada por el hecho de que supone un porcentaje mayor de la población en unas entidades soberanas que en otras. La forma que adoptan sus organizaciones ha estado determinada también en gran medida por esos límites políticos. Lo mismo se puede decir de los capitalistas industriales. El análisis de clase es perfectamente capaz de explicar las posiciones políticas de los obreros

---

[40] Véase mi análisis detallado en «Social Conflict in Post-Independence Black Africa: The Concept of Race and Status-Group Reconsidered», en Ernest W. CAMPBELL (ed.), *Racial Tensions and National Identity*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1972, pp. 207-226 [ed. cast., «El conflicto social en el África negra independiente: nuevo examen de los conceptos de raza y grupo de *status*», en E. BALIBAR e I. WALLERSTEIN, *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991, pp. 285-311].

[41] El «espectro» de actividades o intereses alude en esta frase a las diferentes ocupaciones de una parte significativa de la población. En una sociedad periférica esas ocupaciones suelen distribuirse en los tres sectores de Colin Clark. Si se amplía el ámbito de «espectro» hasta incluir también el estilo de vida, los patrones de consumo o la distribución de ingresos, es muy posible que la correlación fuera la inversa. En una sociedad periférica típica, las diferencias entre alguien que vive de la agricultura de subsistencia y un profesional urbano son probablemente mucho más marcadas que en un país típico del centro.

especializados franceses, por ejemplo, si consideramos sus intereses y situación estructural en la economía-mundo. Lo mismo sucede con las etno-naciones. El significado de la conciencia étnica en un área del centro es notablemente diferente al de la conciencia étnica en una área periférica, precisamente por la diferente posición de clase que esos grupos étnicos ocupan en la economía-mundo[42].

Las luchas políticas de las etno-naciones o segmentos de clase dentro de los límites nacionales son por supuesto el pan de cada día de la política local. Pero su importancia o sus consecuencias sólo se pueden analizar fructíferamente si se examinan las implicaciones de su actividad organizativa o reivindicaciones políticas para el funcionamiento de la economía-mundo. Dicho sea de paso, esto también posibilita evaluaciones más racionales de estas políticas en términos de ciertos criterios como los de «izquierda» y «derecha».

Así pues, el funcionamiento de una economía-mundo capitalista hace que los grupos persigan sus intereses económicos en un solo mercado mundial, tratando de distorsionarlo en beneficio propio organizándose para influir sobre los Estados, algunos de los cuales son mucho más poderosos que otros, pero sin que ninguno de ellos controle por completo el mercado-mundo. Por supuesto, en un análisis más detallado encontraremos periodos en los que un Estado determinado es relativamente muy poderoso y otros periodos en los que el poder es más difuso y contestado, permitiendo a los Estados débiles una capacidad de acción más amplia. Podemos hablar entonces de la relativa rigidez o flexibilidad del sistema-mundo como una variable importante y tratar de analizar por qué esta dimensión tiende a ser de naturaleza cíclica, como parece haber sucedido durante varios siglos.

Estamos ahora en condiciones de examinar la evolución histórica de la propia economía-mundo capitalista y analizar hasta qué punto conviene distinguir distintas etapas en su evolución como sistema. El surgimiento de la economía-mundo europea durante el «largo» siglo XVI (1450-1650) se hizo posible en determinada coyuntura histórica: a las tendencias a largo plazo que eran la culminación de lo que a veces se ha descrito como «crisis del feudalismo» se le superpusieron una crisis cíclica más inmediata y cambios climáticos, todo lo cual creó un dilema que sólo se podía resolver mediante una expansión geográfica de la división del trabajo, algo que resultaba además viable por el equilibrio de fuerzas intersistémicas en aquella coyuntura. Así tuvo lugar una expansión geográfica junto con una expansión demográfica y una subida generalizada de los precios.

Lo más notable fue no que se creara así una economía-mundo europea, sino que sobreviviera al intento de los Habsburgo de transformarla en un imperio-mundo, intentona seriamente emprendida por Carlos V. El intento español de absorber la totalidad del sistema fracasó porque el rápido salto adelante económico-demográfico-tecnológico del siglo anterior

---

[42] Véase I. WALLERSTEIN, «The Two Modes of Ethnic Consciousness: Soviet Central Asia in Transition?», en Edward ALLWORTH (ed.), *The Nationality Question in Soviet Central Asia*, Nueva York, Praeger, 1973, pp. 168-175.

hizo toda la empresa demasiado cara para que la base imperial pudiera sostenerla, especialmente teniendo en cuenta las muchas insuficiencias estructurales del desarrollo económico castellano. España no pudo proporcionar ni la burocracia ni el ejército necesarios para llevar a cabo aquella empresa, y por el contrario se vio arrastrada a la bancarrota, como le sucedió a los monarcas franceses que también realizaron un intento similar aunque menos creíble.

Una vez que el sueño de los Habsburgo de un imperio-mundo hubo fracasado –y en 1557 estaba claro que había fracasado definitivamente–, la economía-mundo capitalista quedó asentada hasta un punto que resultaba casi imposible de desequilibrar. Alcanzó rápidamente un punto de equilibrio en sus relaciones con otros sistemas-mundo: los imperios-mundo otomano y ruso y la protoeconomía-mundo del océano Índico. Cada uno de los Estados o Estados potenciales en el seno de la economía-mundo europea se apresuró a burocratizarse, a construir un ejército permanente, a homogeneizar su cultura y a diversificar sus actividades económicas. En 1640 los Estados del noroeste de Europa habían conseguido asentarse como países del centro; España y las ciudades-Estado del norte de Italia declinaron convirtiéndose en semiperiféricos; el noreste de Europa e Iberoamérica se habían convertido en la periferia. En aquel momento, los países que formaban la semiperiferia habían llegado a esa situación declinando desde un *status* anterior más preeminente.

La recesión a escala sistémica de 1650-1730 consolidó la economía-mundo europea y abrió la segunda etapa de la economía-mundo moderna, ya que obligó a la reducción de gastos, y el declive del excedente relativo sólo dejaba espacio para un Estado hegemónico. La forma de lucha fue el mercantilismo, instrumento de aislamiento parcial y retirada del mercado mundial de *grandes áreas* jerárquicamente construidas, esto es, imperios en el seno de la economía-mundo (lo que es muy diferente de imperios-mundo). En esta lucha Inglaterra superó primero a los Países Bajos, desplazándolos de su primacía comercial, y luego resistió con éxito los intentos de Francia de alcanzarla. Cuando Inglaterra comenzó a acelerar el proceso de industrialización a partir de 1760, hubo un último intento de las fuerzas capitalistas localizadas en Francia de impedir la inminente hegemonía británica, primero mediante la sustitución de los cuadros del régimen en la Revolución Francesa y luego mediante el bloqueo continental de Napoleón; pero fracasó.

Ahí comienza la tercera etapa de la economía-mundo capitalista, una etapa de capitalismo industrial en lugar de agrario. De ahí en adelante, la producción industrial ya no era un aspecto menor del mercado mundial, sino que suponía un porcentaje cada vez mayor de la producción bruta mundial y, lo que es aún más importante, del excedente bruto mundial, lo que tuvo toda una serie de consecuencias para el sistema-mundo.

En primer lugar, condujo a una expansión geográfica aún mayor de la economía-mundo europea hasta abarcar la totalidad de planeta. Esto fue en parte consecuencia de su viabilidad tecnológica, tanto en términos de capacidad de fuego militar como de infraestructuras navales que hacían el comercio regular lo bastante barato como para ser viable. Pero, además, la producción industrial *requería* el acceso a materias primas

de una naturaleza y en una cantidad que no se podían satisfacer dentro de los antiguos límites. Al principio, no obstante, la búsqueda de nuevos mercados no fue una consideración primordial de la expansión geográfica, ya que como veremos esos nuevos mercados eran más fácilmente accesibles dentro de las viejas fronteras.

La expansión geográfica de la economía-mundo europea supuso la eliminación de otros sistemas-mundo, así como la absorción de los minisistemas todavía existentes. El sistema-mundo más importante hasta entonces fuera de la economía-mundo europea, Rusia, se integró en ella con un *status* semiperiférico, como consecuencia de la fuerza de su maquinaria estatal (incluido su ejército) y el grado de industrialización ya alcanzado en el siglo XVIII. La independencia de los países de América Latina no cambió nada su *status* periférico; solamente eliminó los últimos vestigios del papel semiperiférico de España y acabó con las bolsas que habían quedado fuera de la economía-mundo en el interior de América Latina. Asia y África quedaron absorbidas en la periferia durante el siglo XIX, aunque Japón, debido a la combinación de la fuerza de su maquinaria estatal, la pobreza de sus recursos (que motivó cierto desinterés por parte de las fuerzas capitalistas mundiales) y su lejanía geográfica de las áreas del centro, pudo conseguir rápidamente un *status* semiperiférico.

La incorporación de África como parte de la periferia significó el fin de la esclavitud a escala mundial por dos razones. La primera porque ahora se necesitaba mano de obra para la producción de cultivos destinados al mercado en la propia África, mientras que en el siglo XVIII los europeos habían tratado de *desalentar* ese tipo de producción[43]. La segunda porque una vez que África formaba parte de la periferia, y no de la arena exterior, la esclavitud ya no era económica. Para entender esto debemos examinar la economía de la esclavitud. Los esclavos, que reciben la compensación más baja posible por su trabajo, son la fuerza de trabajo menos productiva y de vida más corta, debido tanto a la malnutrición y los malos tratos como al descenso de la resistencia psíquica a la muerte. Además, si se reclutan en áreas cercanas a su lugar de trabajo, la tasa de fugas es demasiado alta, lo que implica un elevado coste de transporte para un producto de baja productividad. Esto sólo tiene sentido desde el punto de vista económico si el precio de compra es prácticamente nulo. En el mercado capitalista, la compra siempre tiene un coste real. Sólo en el comercio a larga distancia, el intercambio de bienes preciosos, el precio de compra en el sistema social del comprador puede ser prácticamente nulo.

---

[43] A. Adu Boaben cita las instrucciones del Consejo Británico de Comercio en 1751 al gobernador de Cape Castle (un pequeño fuerte y establecimiento comercial británico en la costa de lo que ahora es Ghana) para que procure evitar que los *fante* se dediquen a cultivar algodón. La razón que daba era la siguiente: «La introducción del cultivo y la industria entre los negros es contraria a la bien conocida política de su país, no se sabe dónde podría acabar esto, y se podría extender al tabaco, al azúcar y a cualquier otra mercancía que ahora obtenemos de nuestras colonias; y entonces los africanos, que ahora se dedican a guerrear entre ellos, se convertirían en agricultores y sus esclavos se emplearían en el cultivo de esos artículos en África, en lugar de hacerlo en América»; A. Adu BOAHEN, *Topics in West Africa History*, Londres, Longmans, Green and Co., 1966, p. 113.

Así sucedía con la trata de esclavos, comprados con un coste muy bajo (los costes de producción de los artículos por los que eran intercambiados) sin ninguno de los acostumbrados costes invisibles. Es decir, el hecho de que arrebatar a un hombre de África occidental rebajara el potencial productivo de la región suponía un coste *cero* para la economía-mundo europea, ya que ese área no formaba parte de la división del trabajo. Por supuesto, si la trata de esclavos hubiera privado totalmente a África de la posibilidad de suministrar nuevos esclavos, entonces habría supuesto un coste real para Europa, pero esa posibilidad nunca se alcanzó históricamente. En cambio, una vez que África entró a formar parte de la periferia, el coste real de un esclavo en términos de la producción de excedente en la economía-mundo llegó a un punto en que resultaba mucho más económico utilizar trabajo asalariado hasta en las plantaciones de azúcar o algodón, que es precisamente lo que sucedió en el Caribe y otras regiones de trabajo esclavo durante el siglo XIX.

La creación de vastas áreas nuevas en la periferia de la economía-mundo ampliada hizo posible una modificación del papel de algunas otras. En concreto, Estados Unidos y Alemania (recién alcanzada su unidad política) constituían anteriormente regiones semiperiféricas. El sector industrial de esos países pudo ganar ascendencia política cuando las subregiones periféricas perdieron importancia económica para la economía-mundo. El mercantilismo se convirtió entonces en el principal instrumento de los países semiperiféricos que trataban de incorporarse al centro, cumpliendo una función análoga a la de las medidas mercantilistas de finales del siglo XVII y del XVIII en Inglaterra y Francia. Evidentemente, el éxito alcanzado por los países semiperiféricos en esa pretensión de «industrializarse» en el periodo anterior a la Primera Guerra Mundial fue muy variable: total en Estados Unidos, sólo parcial en Alemania y muy escaso en Rusia.

La estructura interna de los países del centro también se modificó sustancialmente bajo el capitalismo industrial. Para un área del centro, el industrialismo suponía apartarse prácticamente de todas las actividades agrícolas (hasta que en el siglo XX una nueva mecanización creó una nueva forma de trabajar la tierra tan mecanizada como para merecer el calificativo de industrial). Así, mientras que durante el periodo 1700-1740 Inglaterra no sólo era el principal exportador industrial, sino también el principal exportador agrícola de Europa –en el apogeo de la recesión a escala sistémica– hacia 1900 menos del 10 por 100 de la población de Inglaterra se dedicaba a actividades agrícolas.

En los primeros momentos del capitalismo industrial, el centro intercambiaba productos manufacturados a cambio de productos agrícolas de la periferia; de 1815 a 1873 Gran Bretaña se convirtió en el «taller del mundo», exportando productos industriales que cubrían hasta la mitad de las necesidades de países semiindustrializados como Francia, Alemania, Bélgica o Estados Unidos. Sin embargo, cuando las prácticas mercantilistas de esos países privaron a Gran Bretaña de salidas e incluso comenzaron a competir con las ventas británicas en áreas periféricas, competencia que condujo a la «rebatiña por África» de finales del siglo XIX, la división mundial del trabajo se redistri-

buyó para garantizar un nuevo papel especial para Gran Bretaña: menos exportación de productos industriales, y más abastecimiento de máquinas para fabricar estos artículos así como suministro de la infraestructura (en ese periodo sobre todo ferrocarriles).

El auge de la industria creó por primera vez bajo el capitalismo un proletariado urbano a gran escala. En consecuencia, surgió por primera vez lo que Michels ha llamado «espíritu anticapitalista de masas»[44], que se tradujo en formas organizativas concretas (sindicatos, partidos socialistas). Esta evolución introdujo un nuevo factor tan amenazador para la estabilidad de los Estados y de las fuerzas capitalistas que los controlaban como lo fueron los anteriores impulsos centrífugos de los terratenientes regionales anticapitalistas durante el siglo XVII.

Al mismo tiempo que las burguesías de los países del centro se enfrentaban a esta amenaza contra la estabilidad interna de sus estructuras estatales, tuvieron que afrontar la crisis económica del último tercio del siglo XIX, derivada de un incremento de la producción agrícola (y también de la industria ligera), más rápido que la expansión de un mercado potencial para esos artículos. Había que redistribuir parte del excedente para que se compraran estos bienes y la maquinaria económica volviera a funcionar fluidamente. Al expandir el poder de compra del proletariado industrial de los países del centro, la economía-mundo se deshizo simultáneamente de dos problemas: el cuello de botella de la demanda y el «conflicto de clases» en los países del centro; de ahí el liberalismo social o ideología del Estado del bienestar que apareció justo en aquel momento.

La Primera Guerra Mundial representó, como se percataron los observadores de la época, el final de una era, y la revolución rusa de octubre de 1917, el comienzo de otra: nuestra cuarta etapa, que si bien iba a contemplar numerosos tumultos revolucionarios, iba a ser también, en una aparente paradoja, la de la *consolidación* de la economía-mundo capitalista industrial. La revolución rusa se produjo en un país semiperiférico cuyo equilibrio interno de fuerzas lo había llevado a declinar a finales del siglo XIX hacia un *status* periférico, como consecuencia de la notable penetración de capital extranjero en el sector industrial que estaba eliminando todas las fuerzas capitalistas autóctonas, de la resistencia frente a la mecanización del sector agrícola y del declive relativo de su poder militar (como demostró su derrota ante Japón en 1905). La revolución llevó al poder a un grupo de gestores del Estado que invirtieron todas esas tendencias utilizando la técnica clásica de la semirretirada mercantilista de la economía-mundo. La URSS contó para ello con un considerable apoyo popular, especialmente en el sector urbano. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Rusia se había convertido en un miembro muy poderoso de la semiperiferia y pudo comenzar a aspirar al *status* de miembro de pleno derecho del centro.

Entretanto, se confirmó el declive de Gran Bretaña iniciado en 1873 y su papel hegemónico fue asumido por Estados Unidos, mientras que Alemania caía aún más como

---

[44] Robert MICHELS, «The Origins of the Anti-Capitalist Mass Spirit», en *Man in Contemporary Society*, vol. I, Nueva York, Columbia University Press, 1955, pp. 740-765.

consecuencia de su derrota militar. Varios intentos alemanes durante la década de 1920 de encontrar nuevas salidas industriales en Oriente Próximo y Sudamérica no tuvieron éxito frente al empuje estadounidense combinado con la fuerza relativa que todavía mantenía Gran Bretaña. El desesperado intento de Alemania de recuperar el terreno perdido adoptó la forma maligna e ineficaz del nazismo.

La Segunda Guerra Mundial permitió a Estados Unidos ostentar durante un breve periodo (1945-1965) el mismo nivel de primacía que Gran Bretaña había ejercido durante el siglo XIX. El crecimiento de Estados Unidos durante ese periodo fue espectacular y creó una gran necesidad de salidas de mercado ampliadas. La Guerra Fría cerró no sólo la URSS sino Europa oriental a las exportaciones estadounidenses; y la Revolución China significó que esa región, destinada en principio a ser explotada, quedaba también fuera de alcance. Había tres áreas alternativas, a las que se dedicó gran atención. En primer lugar, Europa occidental tuvo que ser rápidamente «reconstruida», y el plan Marshall permitió a esa área desempeñar un papel primordial en la expansión de la productividad mundial. En segundo lugar, América Latina se convirtió en terreno reservado a las inversiones estadounidenses, quedando totalmente fuera de juego Gran Bretaña y Alemania. En tercer lugar, hubo que descolonizar el sur de Asia, Oriente Próximo y África. Por un lado, esto era necesario para reducir la parte del excedente que se quedaban los intermediarios de Europa occidental, del mismo modo que Canning había apoyado en secreto a los revolucionarios de América Latina contra España durante la década de 1820[45]. Esos países también tenían que ser descolonizados para poder movilizar su potencial productivo de una forma nunca alcanzada durante la era colonial. El dominio colonial, después de todo, había sido un modo de relación *inferior* entre centro y periferia, ocasionado por el extenuante conflicto de finales del siglo XIX entre los países industrializados, y que ya no era deseable desde el punto de vista de la nueva potencia hegemónica[46].

Pero una economía capitalista no permite un verdadero imperio. Carlos V no pudo materializar sus sueños de un imperio-mundo. La *Pax britannica* propició su propia decadencia; lo mismo sucedió con la *Pax americana*. En cada caso, el coste del imperio *político* era demasiado elevado económicamente, y en un sistema capitalista, cuando disminuyen los beneficios a medio plazo, se buscan nuevas formas *políticas*. En este caso los costes iban creciendo en varios frentes. Los esfuerzos de la URSS para profundizar y ampliar su propia industrialización, proteger un área de mercado privilegiada (Europa oriental) y forzar su entrada en otras áreas de mercado condujo a una espiral formidable del gasto militar, que por parte soviética prometía beneficios a largo plazo, mientras que para Estados Unidos se trataba de correr muy aprisa para quedarse parado. El resurgimiento económico de Europa occidental, necesario tanto para proporcionar mercados para las ventas e inver-

---

[45] Véase William W. KAUFMAN, *British Policy and the Independence of Latin America, 1804-28*, New Haven, Yale University Press, 1951.

[46] Cf. Cathérine COQUERY-VIDROVITCH, «De l'impérialisme britannique à l'impérialisme contemporain – l'avatar colonial», *L'Homme et la Societé* 18 (octubre-noviembre-diciembre de 1970), pp. 61-90.

siones estadounidenses como para contrarrestar la fuerza militar de la URSS, significó con el tiempo que las estructuras estatales de Europa occidental se hicieron colectivamente tan fuertes como las de Estados Unidos, lo que condujo a finales de la década de 1960 a la «crisis del dólar y del oro» y al paso atrás de Nixon con respecto al libre comercio, poniendo en duda su confianza en el sistema de mercado capitalista. Cuando a todo esto se sumó la conjunción de las presiones del Tercer Mundo, en particular Vietnam, resultó inevitable una reestructuración de la división mundial del trabajo, que significará probablemente en esta década de 1970 una división cuatripartita de la mayor parte del excedente mundial entre Estados Unidos, el Mercado Común europeo, Japón y la URSS.

Ese declive de la hegemonía estatal estadounidense ha *aumentado* de hecho la libertad de acción de las empresas capitalistas, las mayores de las cuales han asumido ahora la forma de corporaciones multinacionales, capaces de maniobrar contra los burocracias estatales siempre que los políticos nacionales resultan demasiado sensibles a las presiones internas de los trabajadores. Queda por ver si se pueden establecer ciertos vínculos efectivos entre las corporaciones multinacionales, obligadas en la actualidad a mantenerse fuera de ciertas áreas, y la URSS; pero no parece en absoluto imposible.

Esto nos devuelve a una de las cuestiones con las que iniciamos este artículo, el debate aparentemente esotérico entre Liu Shao-Chi y Mao Tse-Tung sobre si China era, como argumentaba Liu, un país socialista o si, como argumentaba Mao, el socialismo es un *proceso* que implica una lucha de clases continua. Para quienes no conocen bien la terminología esa discusión puede parecer abstrusa teología; se trata sin embargo, como hemos dicho, de un problema muy real. Si la revolución rusa surgió como reacción a la amenaza de declive de la situación estructural de Rusia en la economía-mundo, y si cincuenta años después se puede pensar que la URSS está alcanzando el *status* de potencia del centro en la economía-mundo *capitalista*, ¿cuál es entonces el significado de las supuestas revoluciones socialistas que han tenido lugar sobre la tercera parte de la superficie del planeta? Observemos, en primer lugar, que no ha sido en Tailandia, Liberia o Paraguay donde ha tenido lugar una «revolución socialista», sino en Rusia, China y Cuba. Es decir, que esas revoluciones han tenido lugar en países que, en términos de su estructura económica interna en el periodo prerrevolucionario, contaban con una mínima fuerza en cuanto a personal especializado, cierta industria y otros factores que les permitían, en el marco de la economía-mundo capitalista, alterar el papel que les había sido asignado en la división mundial del trabajo al cabo de un periodo razonable (digamos 30-50 años) mediante una semirretirada mercantilista (eso puede no ser tan viable para Cuba, pero ya veremos). Por supuesto, otros países en las regiones geográficas y en la órbita militar de esas fuerzas revolucionarias experimentaron cambios de régimen aun sin contar con esas características (por ejemplo, Mongolia o Albania). También cabe señalar que muchos otros países donde corrientes similares cuentan con gran apoyo o donde se requiere una represión considerable para evitar que emerjan comparten ese *status* de mínima fuerza; estoy pensando en Chile, Brasil, Egipto o la misma Italia.

¿No estamos contemplando el surgimiento de una estructura política para países *semiperiféricos* adaptada a la cuarta etapa del sistema-mundo capitalista? El hecho de que en esos países se hayan nacionalizado todas las empresas no significa que la participación de éstas en la economía-mundo no se adecue al funcionamiento del sistema mercantil capitalista: tratar de aumentar la eficiencia en la producción a fin de obtener un precio máximo en las ventas, consiguiendo así una distribución más favorable del excedente de la economía-mundo. Si algún día la U. S. Steel se convirtiera en una cooperativa obrera en la que todos los empleados sin excepción recibieran una participación idéntica en los beneficios y todos los accionistas fueran expropiados sin compensación, ¿dejaría por eso de ser una empresa capitalista funcionando en una economía-mundo capitalista?

¿Cuáles han sido entonces las consecuencias para el sistema-mundo del surgimiento de muchos Estados que han acabado con la propiedad privada de los medios básicos de producción? En cierta medida, esto ha significado una relocalización interna del consumo. Ha socavado la justificación ideológica del capitalismo mundial, al mostrar la vulnerabilidad política de los empresarios capitalistas y al demostrar que la propiedad privada no es condición necesaria para el rápido aumento de la productividad industrial. Pero en la medida en que ha elevado la capacidad de nuevas áreas semiperiféricas de disfrutar de una participación más amplia del excedente mundial, ha vuelto a despolarizar el mundo, recreando la tríada de estratos que ha supuesto un factor fundamental para la supervivencia del sistema-mundo.

Finalmente, en las áreas periféricas de la economía-mundo, tanto la prolongada expansión económica del centro (aunque en él se haya producido cierta redistribución interna del excedente) como el aumento de fuerza de la semiperiferia han conducido a un nuevo debilitamiento de la posición política y, por consiguiente, también económica de las áreas periféricas. Los expertos señalan que «la brecha se sigue ensanchando», pero hasta ahora nadie ha conseguido remediarlo, y no está claro que haya muchos interesados en hacerlo. Lejos de reforzarse la autoridad del Estado, en muchos lugares del mundo estamos contemplando el mismo tipo de deterioro que conoció Polonia en el siglo XVI, del que da muestra la frecuencia de golpes militares. Todo esto nos lleva a concluir que la cuarta etapa ha sido la de la *consolidación* de la economía-mundo capitalista.

Consolidación, sin embargo, no significa ausencia de contradicciones ni tampoco aumento de la probabilidad de supervivencia a largo plazo. Llegamos así a las proyecciones sobre el futuro, lo que siempre ha constituido el gran juego de la humanidad, su verdadera arrogancia, la demostración más convincente del pecado original. Puesto que he leído a Dante, seré breve.

Me parece que en el funcionamiento del sistema-mundo capitalista hay dos contradicciones fundamentales. En primer lugar, detectamos la contradicción a la que apuntaba el corpus marxiano del siglo XIX, y que yo formularía como sigue: mientras que la maximización del beneficio a corto plazo requiere minimizar la cantidad de excedente que consume inmediatamente la mayoría, a largo plazo la producción continua de ex-

cedente requiere una demanda de masas que sólo se puede crear redistribuyendo el excedente producido. Dado que estos dos factores se mueven en direcciones opuestas (una «contradicción»), el sistema sufre continuas crisis que a largo plazo lo debilitan y hacen menos atractivo el juego para los privilegiados.

La segunda contradicción fundamental, a la que apunta la idea de Mao del socialismo como proceso, es la siguiente: en la medida en que los detentadores de privilegios tratan de cooptar al movimiento de oposición concediéndole una pequeña participación en los privilegios, sin duda eliminan opositores a corto plazo, pero también encarecen la cotización del movimiento de oposición que se genere en la siguiente crisis de la economía-mundo. Así crece cada vez más el coste de la «cooptación» y sus ventajas parecen cada vez dotadas de menor valor.

En la economía-mundo actual no hay sistemas socialistas, del mismo modo que no hay sistemas feudales, porque existe *únicamente un* sistema-mundo, que es una economía-mundo, capitalista por definición. El socialismo supone la creación de un nuevo tipo de sistema-mundo, que no sea ni un imperio-mundo redistributivo ni una economía-mundo capitalista, sino un gobierno mundial socialista. No creo que ese pronóstico sea en absoluto utópico, pero tampoco creo que se trate de algo inminente. Será el resultado de una larga lucha en formas quizá conocidas y quizá muy nuevas, pero que tendrá lugar en *todas* las áreas de la economía-mundo (la «lucha de clases» permanente de Mao). Los gobiernos pueden caer en manos de personas, grupos o movimientos afines a esa transformación, pero los *Estados* como tales no son en sí ni progresivos ni reaccionarios. Son esos movimientos y fuerzas los que merecen o no tales juicios.

Habiendo ido tan lejos en la proyección del futuro, permítaseme regresar al presente y al trabajo académico, que nunca es neutral, pero que posee su propia lógica y en cierta medida sus propias prioridades. He presentado como unidad básica de observación el concepto de sistema-mundo, que está dotado de partes estructurales y de etapas evolutivas. Es en el seno de ese marco, sostengo, donde podemos hacer análisis comparativos fructíferos, tanto de la totalidad como de partes de la totalidad. Las ideas preceden y determinan las mediciones. Estoy del todo a favor de indicadores cuantitativos minuciosos y sofisticados, así como de un trabajo de archivo minucioso y diligente que examine una serie histórica concreta de acontecimientos en términos de todas sus complejidades inmediatas. Pero su finalidad debe consistir en permitirnos ver mejor qué ha sucedido y qué está sucediendo. Para eso necesitamos lentes con las que discernir las dimensiones de la diferencia y modelos con los que evaluar su importancia relativa, necesitamos conceptos con los que expresar el conocimiento que deseamos comunicarnos mutuamente. Y todo ello porque somos personas arrogantes que cargamos con el pecado original y por eso aspiramos a la bondad, la verdad y la belleza.

VI Modernización: *requiescat in pace*

Escribí este breve artículo polémico con motivo de un debate con Alex Inkeles en las reuniones de la American Sociological Association en 1975. Trataba con él de enterrar la teoría de la modernización, o al menos de indicar por qué la había rechazado tras haber sido educado en ella por mis predecesores. Me temo, no obstante, que la teoría de la modernización ha sobrevivido con un nuevo disfraz, pero también me parece que lo que dije entonces sigue siendo verdad.

Cuando un concepto muere, hay quienes tratan de resucitarlo invocándolo como un encantamiento ritual, algunos lamentan melancólicamente su defunción, otros pretenden que nunca existió y hay quienes se impacientan al oír cualquier alusión a él. Pero sólo en la American Sociological Association se le ofrecen honras fúnebres.

De mortuis nil nisi bonum? Quizá sea un buen lema para cuestiones personales, pero no ayuda mucho en asuntos intelectuales y políticos. Por eso me gustaría revisar muy brevemente cómo se metió la sociología mundial en ese callejón sin salida conocido como teoría de la modernización y, ahora que algunos hemos salido de él, qué vemos en el horizonte ante nosotros.

No estoy muy seguro de si debo repasar aquí la historia de esa idea, ya que me parece que se ha hecho en varias ocasiones, pero en los funerales es costumbre contar anécdotas sobre el difunto. Hasta 1945 parecía razonable suponer que Europa era el centro del mundo. Hasta los movimientos antiimperialistas fuera de Europa y contra Europa tendían con frecuencia a suponerlo así. Pero el mundo siguió avanzando inexorablemente y el horizonte geográfico de todos nosotros se amplió. Para dar cuenta de ese mundo cambiante, los intelectuales occidentales inventaron el desarrollo, inventaron el Tercer Mundo e inventaron la modernización.

Comencemos mencionando los méritos de estas invenciones. Los nuevos términos sustituyeron a los antiguos, más desagradables. Los países atrasados sólo estaban subdesarrollados. El Peligro Amarillo se convirtió en Tercer Mundo y el progreso ya no significaba occidentalización; ahora se podía modernizar asépticamente.

Por encima de todo, esos nuevos conceptos ofrecían esperanzas. Claro está que África no había inventado la rueda, las religiones de Asia eran fatalistas, el islam predicaba la sumisión, los latinos combinaban el mestizaje racial con la falta de empuje empresarial, pero ahora se podía mantener confiadamente que esas deficiencias no eran biológicas, sino sólo culturales. Y si, como los japoneses, los subdesarrollados eran lo bastante inteligentes como para inventar una versión autóctona del calvinismo, o si se les podía inducir a cambiar el contenido de sus lecturas para niños (enseñando primero a los niños a leer, por supuesto), o si se distribuían transistores en aldeas remotas, o si elites preclaras movilizaban a las masas incultas con la ayuda de cooperantes altruistas, o si..., también los subdesarrollados cruzarían el río Jordán y llegarían a una tierra con arroyos de leche y miel. Ésta era la esperanza que ofrecían los teóricos de la modernización.

No cabe duda de que se trataba de una parábola admirable para los tiempos que corrían. Sería fácil mostrar que esa parábola estaba manipulada por los dueños del mundo. Reconozcamos no obstante que sirvió para agitar el mundo académico devoto y bienintencionado y estimular la acción social liberal. Pero ha llegado el momento de dejar a un lado las niñerías y de mirar cara a cara a la realidad.

No vivimos en un mundo que se moderniza, sino en un mundo capitalista. Lo que le hace moverse no es la necesidad de progreso, sino la necesidad de beneficio. El problema de las capas oprimidas no es cómo comunicarse dentro de ese mundo, sino cómo derribarlo. Ni Gran Bretaña ni Estados Unidos ni la Unión Soviética son un modelo para el futuro de nadie. Son estructuras estatales del presente, instituciones parciales (no totales) que operan en el seno de un sistema-mundo singular, que sin embargo evoluciona, como siempre ha evolucionado.

Lo que menos necesitamos es efectuar mediciones comparativas de entidades no comparables y no autónomas, cuando el sistema social en el que todos vivimos es, por primera vez en la historia humana, una sola unidad en la que todo el juego se resume en las relaciones internas en el seno de la economía-mundo capitalista: entre centro y periferia, entre capitalistas y proletarios, entre culturas hegemónicas y culturas resistentes, entre capas dominantes con su planteamiento de medidas individuales universalistas y capas raciales y étnicas institucionalmente oprimidas, entre partidos de orden y partidos de acción y movimiento. También estas relaciones se pueden medir, pero no nos hemos dedicado a medirlas.

El primer paso que debemos dar si deseamos entender nuestro mundo consiste en rechazar radicalmente cualquier distinción entre historia y las ciencias sociales y reconocer que forman parte de una sola disciplina o estudio: el de las sociedades humanas tal como han evolucionado históricamente. No hay generalizaciones que no estén delimitadas históricamente, porque no hay sistemas ni estructuras inmutables. Y no hay

conjunto ni serie de acontecimientos sociales que se pueda entender sin el marco de una construcción teórica cuya función es dar sentido a la realidad.

Lo más equivocado en todos los conceptos vinculados al paradigma de la modernización es su ahistoricismo. Después de todo, el mundo moderno no salió de la nada. Supuso la *transformación* de una variante particular del modo de producción redistributivo de la Europa feudal en una economía-mundo europea basada en el modo de producción capitalista. Supuso el reforzamiento de estructuras estatales en las áreas del centro de esa economía-mundo y el correspondiente debilitamiento en la periferia.

Y una vez que el capitalismo se consolidó como sistema y no cabía vuelta atrás, la lógica interna de su funcionamiento, la búsqueda del máximo beneficio, le obligó a expandirse continuamente: extensivamente hasta cubrir todo el planeta e intensivamente mediante la acumulación permanente (si bien no continua) de capital, la presión para mecanizar el trabajo a fin de posibilitar una expansión aún mayor de la producción, la tendencia a facilitar y optimizar una respuesta rápida a las modificaciones en el mercado mundial mediante la proletarización de la fuerza de trabajo y la comercialización de la tierra. De eso trata la modernización, si se quiere seguir utilizando una palabra tan vacía de contenido.

Pero sea cual sea la palabra que usemos, recordemos que el sufijo «-ización» heredado del latín contiene una antinomia, ya que se refiere tanto a un estado alcanzado como al proceso por el que se alcanza ese estado. La economía-mundo capitalista, tras 400-500 años de funcionamiento, no ha materializado todavía la existencia de un mercado libre, de una fuerza de trabajo libre, de una tierra absolutamente transmisible mercantilmente o de flujos de capital irrestrictos, ni tampoco creo que los materialice nunca, ya que a mi entender la esencia del modo de producción capitalista es la *libertad parcial* de los factores de la producción. Sólo en un sistema-mundo socialista se alcanzará la verdadera libertad (incluido el libre flujo de los factores de la producción). Esto es precisamente lo que decía Marx cuando hablaba de pasar del «reino de la necesidad al reino de la libertad».

No pretendo predicar un catecismo; que lo crean quienes quieran, y los que no, que lo critiquen; lo que deseo es más bien sugerir una agenda de trabajo intelectual para quienes aspiran a entender la transición mundo-sistémica del capitalismo al socialismo en la que vivimos y contribuir así a ella.

Creo que la principal prioridad consiste en atender a la preocupación original de los padres de las ciencias sociales en el siglo XIX, es decir, la comprensión de la economía-mundo capitalista en la que vivimos como una *gestalt*. ¿Pero cómo hacerlo? Creo que hay cinco principales terrenos de investigación, todos ellos muy amplios:

1. El primero es el funcionamiento interno de la economía-mundo capitalista como sistema: las formas institucionales por las que determinadas áreas se han insertado en el centro, la periferia y la semiperiferia de ese sistema cómo pueden cambiar y cambian de situación; los mecanismos de transferencia del excedente hacia el centro;

cómo surgen, se consolidan y se desintegran las clases; las múltiples expresiones de la lucha de clases; la creación, mantenimiento y destrucción de todas las variedades de «grupos de *status*» (grupos etno-nacionales, castas raciales, grupos de género y edad) y cómo interactúan estos grupos de *status* con la estructura de clases; las expresiones culturales de intereses en conflicto; el modelo de interacción entre procesos cíclicos de expansión y contracción y los procesos evolutivos a largo plazo que socavan la estabilidad básica del sistema; las modalidades de proletarización de la fuerza de trabajo y comercialización de la tierra y la resistencia frente a ellas; el papel del Estado influyendo sobre el mercado mundial y colaborando con determinados grupos específicos en él; el ascenso de movimientos revolucionarios antisistémicos.

Es una lista larga, pero sólo un área de estudio. También tenemos que trabajar, simultáneamente, en otras áreas:

2. Debemos reabrir la cuestión de cómo y cuándo se creó la economía-mundo capitalista: por qué tuvo lugar la transición en la Europa feudal y no en otro lugar; por qué tuvo lugar cuando lo hizo y no antes o después; por qué fracasaron intentos anteriores de transición. No se trata únicamente de un ejercicio de reconstrucción arqueológica, sino de algo esencial para la comprensión plena de la naturaleza de nuestro sistema actual.
3. Junto a esa cuestión hay otra sobre la que prácticamente no se ha trabajado. Durante al menos tres siglos (del XVI al XVIII), la economía-mundo capitalista funcionó en contigüidad con sistemas sociales no capitalistas. ¿Cómo estaban relacionados? Y en particular, ¿cuáles fueron los procesos que hicieron posible que la economía-mundo capitalista los absorbiera?
4. A la luz de estas preguntas, estará claro por qué debemos también emprender un estudio comparativo de las distintas formas históricas de sistema social, los distintos modos de producción. Por mi parte, creo que ha habido únicamente tres de tales modos hasta ahora: el modo de reciprocidad (linaje) constatado en algunos minisistemas; el modo redistributivo (tributario) que operaba en los imperios-mundo (plenamente desarrollados o en parte desintegrados); el modo capitalista (de mercado) de las economías-mundo. Pero se trata de una idea discutible. En cualquier caso existe una enorme cantidad de trabajo por hacer, simplemente para delimitar adecuadamente qué construcciones históricas estaban relacionadas con cada modo de producción y establecer comparaciones adecuadas, en primer lugar, en el seno de sus sistemas o modos y, en segundo lugar, entre ellos.
5. Esto me lleva al cuarto sistema basado en un modo de modo de producción socialista, nuestro futuro gobierno-mundo. Vivimos en la transición hacia él, que ha comenzada ya y continuará todavía durante algún tiempo. Pero ¿cómo nos re-

lacionamos con ésta? ¿Como militantes racionales que aportan su contribución o como obstruccionistas inteligentes (ya sean de la variedad malevolente o cínica)? En cualquier caso, también debemos echar una mirada desprejuiciada sobre las distintas experiencias «socialistas», entendidas como regímenes que tratan de transformar el sistema-mundo existente y en parte de prefigurar el futuro, con mayor o menor éxito. Y debemos atender a la relación entre los movimientos revolucionarios en las distintas subdivisiones políticas del sistema-mundo.

Cabe preguntarse si esa agenda no es mucho más amplia que lo que cubría el estrecho concepto de la «modernización». Sí, efectivamente lo es; pero ésa es la cuestión. La teoría de la modernización ha servido para desviarnos de una agenda capaz de afrontar los problemas que supuestamente le preocupaban. Esa agenda requiere rehacer nuestras narrativas históricas, acumulando nuevos datos cuantitativos mundo-sistémicos (casi desde la nada), y sobre todo revisar y refinar nuestro bagaje conceptual.

Habrá quienes digan que tal agenda es un paso atrás, de los avances científicos de la socioeconomía moderna a las reflexiones imprecisas e ideológicas del siglo XIX. A esa afirmación sólo cabe responder recurriendo a Thomas Kuhn cuando examinaba el problema del uso histórico de la medición en las ciencias físicas:

> Normalmente se necesita mucha investigación cualitativa, tanto empírica como teórica, como prerrequisito para una cuantificación fructífera en un campo de investigación determinado. En ausencia de ese trabajo previo, el imperativo metodológico «ve y mide», puede muy bien resultar una invitación a perder el tiempo.
>
> La cuantificación plena y profunda de cualquier ciencia es una consumación que debe desearse devotamente. Sin embargo, no es una consumación que se pueda alcanzar eficazmente midiendo. Como en el desarrollo individual, igualmente sucede en el grupo científico: la madurez le llega más fácilmente a quienes saben esperar[1].

Durante los últimos treinta años hemos sentido mucha impaciencia, y el vino se nos agriado. Retrocedamos a donde estábamos: entender la realidad de nuestro mundo, una economía-mundo capitalista en las primeras fases de su transición hacia un gobierno-mundo socialista. El camino es duro, intelectual y políticamente, pero es el camino de la integridad académica y de la promesa científica.

---

[1] Thomas S. KUHN, «The Function of Measurement in Modern Physical Science», en Harry WOOLF (ed.), *Quantification*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961, pp. 55 y 60.

VII

¿Desarrollo de la sociedad o desarrollo del sistema-mundo?

En 1984 me invitaron a pronunciar una conferencia en el Congreso Sociológico Alemán, que tenía como tema «Sociología y desarrollo social». Decidí aprovechar aquella ocasión para poner en cuestión la antinomia histórica entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* y para insistir en que los países no se «desarrollan», sólo lo hace el sistema-mundo moderno en su totalidad. Para ilustrar mi argumento utilicé la comparación algo chocante entre Alemania y Puerto Rico como «sociedades».

El tema de este Congreso Sociológico Alemán es «Sociología y desarrollo de la sociedad». Este título incluye dos de las palabras más comunes, más ambiguas y más equivocas del vocabulario sociológico: «sociedad» (*Gesellschaft*) y «desarrollo» (*Entwicklung*). Por eso he titulado mi conferencia en forma interrogativa: «¿Desarrollo de la sociedad o desarrollo del sistema-mundo?»

El término «sociedad» es por supuesto muy antiguo. El *Oxford English Dictionary* (OED) ofrece doce significados principales, de los que dos parecen los más adecuados a nuestra discusión actual. Uno es «el grupo de personas que viven juntas en una comunidad más o menos ordenada»; el otro, no muy diferente, dice: «Un grupo de individuos que constituyen una comunidad o que viven bajo la misma organización gubernamental». El OED tiene la ventaja de ser un diccionario histórico y por ello indica la fecha del primer uso conocido, que para estos dos significados son 1639 y 1577 respectivamente, o sea, cuando empezó a surgir el mundo moderno.

Al buscar en los diccionarios alemanes encontré la siguiente definición importante en el *Grosse Duden* (1977): «Gesamtheit der Menschen, die unter bestimmten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen zusammenleben», seguida por estos ejemplos:

«die bürgerliche, sozialistische Klassenlose Gesellschaft»[1]. El *Wörterbuch der Deutshen* Gegenwartssprache (1967), publicado en la RDA, ofrece una definición bastante similar: «Gesammtheit der unter gleichartigen sozialen und ökonomischen sowie auch politischen Verhältnissen lebenden Menschen», seguida por varios ejemplos como: «die Entwicklung der (menschlichen) Gesellschalt. [...]; die neue sozialistische, kommunistische Gesellschaft. [...]; die Klassenlose Gesellschaft. [...]; die bürgerliche, kapitalistische Gesellschaft». Antes de esta última definición aparece la anotación «ohne Plural»[2].

Ahora bien, si examinamos con más detalle estas definiciones, probablemente parecidas a las que se pueden hallar en la mayoría de los diccionarios de cualquier idioma, se observa una anomalía peculiar: todas aluden a un componente político que parece implicar que cada sociedad existe dentro de unos límites políticos específicos, aunque los ejemplos también sugieren que una sociedad es una especie de Estado definido en términos de fenómenos menos específicos y más abstractos, y el último diccionario citado añade que es una palabra «sin plural». En estos ejemplos «sociedad» se modifica con un adjetivo, y la expresión conjunta describe el tipo de estructura que tiene una «sociedad» en el otro sentido, el de una entidad políticamente delimitada. En este último sentido la palabra puede tener plural, pero no en el anterior.

Tal vez la anomalía no sea muy evidente, pero querría comenzar apoyando el comentario introductorio de uno de los primeros intentos serios en las ciencias sociales modernas de abordar este asunto. Se trata de un estudio alemán, una obra casi olvidada de Lorenz von Stein sobre *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum jahre 1830*[3]. Stein afirma en su introducción que «Der Begriff der Gesellschaft gehört zu den schwierigsten in der ganzen Staatswissenschaft [...]» (1959, vol. I, p. 12).

¿Por qué relaciona Stein la *Gesellschaft* [sociedad] con la *Staatswissenschaft* [ciencia del Estado]? Una respuesta posible es que *Staatswissenschaft* era el término utilizado por aquel entonces en Alemania para lo que ahora se denominan *Sozialwissenschaften* [ciencias so-

---

[1] «Conjunto de personas que viven juntas en condiciones políticas, económicas y sociales particulares» [...] «la sociedad burguesa, socialista, sin clases».

[2] «Conjunto de personas que viven bajo las mismas condiciones sociales, económicas y políticas»; [...] «el desarrollo de la sociedad (humana) [...]; la nueva sociedad socialista, comunista [...]; la sociedad sin clases [...]; la sociedad burguesa, capitalista» [...]; «sin plural».

[3] Lorenz von Stein, *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum Jahre 1830*. En la traducción publicada en inglés detecto dos problemas: uno es el propio título, *The History of the Social Movement in France, 1789-1850*, que omite la preocupación de Von Stein por el *concepto* de sociedad. El pasaje citado de la introducción se traduce como «Society is one of the most difficult concepts in political theory» (1964, p. 43), convirtiendo *Staatswissenschaft* [ciencia del Estado] en «political theory», de forma que el problema que trato de plantear, la relación *a priori* entre «sociedad» y «Estado», resulta mucho más evidente en la versión alemana.

ciales], aunque sus límites no sean idénticos. El uso del término *Staatswissenschaften* [ciencias del Estado] en la Alemania del siglo XIX, a diferencia de Inglaterra o Francia, constituye un fenómeno significativo que refleja la comprensión de las ciencias sociales desde la situación de lo que yo llamaría un país semiperiférico, pero fuera del círculo cultural del poder hegemónico. Pero esta respuesta sería incompleta. *Gesellschaft* es un concepto de la *Staatswissenschaft,* y «el más difícil», porque, como demuestra la obra misma de Stein, el concepto «sociedad» cobra significado para nosotros ante todo (e incluso únicamente) en la antinomia clásica sociedad/Estado. Esta antinomia deriva a su vez del intento del mundo moderno de asumir las implicaciones ideológicas de la Revolución Francesa.

Antes de 1792 ya se había destituido a monarcas o se les había obligado mediante levantamientos a cambiar las estructuras constitucionales de su régimen. Pero hasta entonces se había pretendido legitimar esos cambios invocando algún acto ilegítimo del monarca. La Revolución Francesa no se justificó así, o al menos acabó no justificándose así. Por el contrario, los revolucionarios proclamaron con bastante vigor una nueva moral o base estructural sobre la que asentar la legitimidad, el concepto de voluntad popular. Y, como es sabido, este constructo teórico barrió el mundo durante los dos siglos que siguieron a la Revolución Francesa, y hoy día hay muy pocos lo rechazan, pese a todos los intentos de teóricos conservadores, desde Burke y De Maistre, por desvirtuar esa doctrina y a los incontables casos en los que se ha ignorado *de facto* la soberanía popular.

La teoría que plantea que la soberanía reside en el pueblo presenta dos problemas. En primer lugar se debe saber quién es y dónde está el pueblo, esto es, quiénes son o deberían ser los «ciudadanos» de un «Estado». Les recuerdo que el título honorífico más relevante en pleno auge de la Revolución Francesa era el de *citoyen*. Pero es el «Estado» el que decide quiénes son los «ciudadanos» y en particular quiénes son los miembros de pleno derecho de la unidad política. Aun hoy no hay ningún Estado en el que todos los residentes sean ciudadanos reconocidos por el mismo o puedan ejercer el derecho de voto. El segundo problema radica en averiguar cuál es la voluntad popular, problema evidentemente mucho más difícil que el primero. No creo que sea exagerado decir que gran parte de la labor científica histórica y social durante los siglos XIX y XX ha consistido en intentar resolver estos dos problemas, y que el instrumento conceptual clave en esa búsqueda ha sido la idea de que existe algo llamado «sociedad», encerrado en una relación compleja, en parte simbiótica y en parte antagónica, con algo llamado «Estado». Sin embargo, si ustedes opinan (como yo) que tras más de ciento cincuenta años aún no hemos logrado resolver estos problemas, quizá sea porque no nos hemos dotado de los instrumentos conceptuales más apropiados, en cuyo caso obviamente tendríamos que analizar por qué, asunto sobre el que volveré más adelante.

Veamos ahora el otro término del título: «desarrollo». También tiene muchos, muchos significados. El más relevante según el OED para nuestra discusión es: «el creci-

miento o despliegue de lo que está en el germen: (b) de razas de plantas y animales». El OED no registra ese uso del término con anterioridad a 1871, de hecho en una obra de ciencias sociales, *Primitive Culture* de Tylor, volumen I. Luego cita a Tylor, quien afirma: «Sus diversos grados pueden considerarse fases de desarrollo o evolución, cada una de ellas como resultado de la historia previa». Y el OED añade que desarrollo es «lo mismo que evolución».

En los diccionarios alemanes encontramos definiciones parecidas. El *Grosse Duden* parece evitar casi cualquier uso en el sentido que buscamos hasta llegar a la palabra compuesta *Entwicklungsgesetz*, que según nos dice se refiere a «Wirtschaft und Gesellschaft»[4]. El diccionario de la RDA también trata el asunto de manera indirecta mediante un ejemplo, «die kulturelle, gesellschaftliche, geschichtliche, politische, ökonomische, soziale Entwicklung unseres Volkes»[5].

Las definiciones inglesas ponen de manifiesto lo ligado que está este uso en las ciencias sociales con la doctrina de la evolución biológica que surgió en la segunda mitad del siglo XIX, y lo mismo pasa con el alemán. *Das Fremdwörterbuch* de Duden define *Entwicklungsgesetz*, un préstamo directo del inglés, como sigue: «Theorie der Entwicklung aller Lebewesen aus niedrigen, primitiven Organismen»[6].

Ahora bien, si combinamos los dos términos como lo han hecho en el título de este congreso (algo bastante común) y hablamos de «Desarrollo de la sociedad», aparentemente estamos hablando de cómo una entidad (que no es el Estado pero tampoco está divorciada de él, y que suele compartir más o menos los mismos límites) ha evolucionado con el paso del tiempo de una existencia inferior a otra más «compleja».

¿Dónde está entonces el germen del que partió esta evolución y hasta dónde podemos remontarnos en su búsqueda? Permítaseme mencionar brevemente dos posibles ejemplos de «sociedad» y hacer al respecto algunas preguntas ingenuas. Uno de ellos será la sociedad alemana, y el otro la sociedad puertorriqueña. No pretendo repasar aquí la abundante bibliografía de debates públicos y académicos sobre estos dos casos; en el caso del ejemplo alemán constituiría una tarea monumental y en el de Puerto Rico tampoco sería pequeña. Sólo quiero demostrar que el uso del concepto de «sociedad» suscita algunos problemas básicos en uno y otro caso. Sé que cada uno de ellos tiene sus peculiaridades y puede haber quienes digan que no son «típicos» o «representativos», pero una de las realidades de la historia es que cualquier ejemplo es específico y particular, y francamente dudo de que existan «ejemplos» representativos en ningún caso. Los he elegido porque ustedes conocen bien el caso alemán y puede interesarles el puertorriqueño, que quizá no conozcan.

---

[4] *Entwicklungsgesetz*: «ley del desarrollo»; *Wirtschaft und Gesellschaft*: «economía y desarrollo».

[5] «El desarrollo cultural, social, histórico, político, económico, social de nuestro pueblo».

[6] «Teoría del desarrollo de todos los seres vivos a partir de organismos inferiores y primitivos».

Permítaseme formular una pregunta sencilla: ¿dónde está la sociedad alemana? Casi nadie respondería que dentro de los límites actuales de la República Federal. Me parece que la respuesta oficial es que en la actualidad hay «zwei Deutsche Staaten» («dos Estados alemanes») pero sólo «ein Volk» («un pueblo»). De modo que parece que podemos definir una «nación» o un «pueblo» que incluye tanto a las personas que viven en la República Federal como a las que viven en la República Democrática.

¿Y qué pasa con Austria? ¿Forman parte los austriacos de la «sociedad» alemana, del «pueblo» alemán? Austria sólo estuvo incorporada de manera formal al Estado alemán durante un corto periodo, de 1938 a 1945; sin embargo, a mediados del siglo XIX se discutió mucho sobre su posible incorporación a un Estado alemán todavía en formación. Parece haber una larga tradición nacionalista que definiría a Austria como parte de la sociedad alemana.

A pesar de lo cual, la respuesta oficial a mi pregunta sobre si forma parte Austria de la sociedad alemana en este momento parece ser que no, pero sólo en este momento. Debido al empeño de la actual República Federal en desvincularse moralmente del Tercer Reich, asociado con el *Anschluss*, cualquier sugerencia de que Austria no es o no será siempre un Estado separado (¿y por lo tanto una nación?, ¿por lo tanto una sociedad?) es objeto de desaprobación, tanto en la República Federal como en Austria. Pero si una «sociedad» es algo que «se desarrolla» a partir de un «germen», ¿cómo es posible que un mero acontecimiento político, el resultado de la Segunda Guerra Mundial o, remontándonos más atrás, el resultado de la guerra austroprusiana de 1866, pueda condicionar la definición del espacio social de la sociedad alemana? Después de todo, se supone que una «sociedad» es algo diferente de un Estado, una especie de realidad subyacente y en desarrollo, en parte al menos en contra y a pesar del Estado. Sin embargo, si cada vez que cambiamos las fronteras de un Estado también cambian los límites de la «sociedad», ¿cómo podemos afirmar que la legitimidad de un gobierno proporcionada por la «sociedad» difiere de la legitimidad que le confiere el Estado? Se suponía que el concepto de «sociedad» nos daba algo sólido sobre lo que construir. Si resulta tan blando como la plastilina, algo que podemos remodelar a voluntad, nos servirá de muy poco; ni para el análisis, ni para la política, ni para la moral.

Si en el caso alemán hay hoy día dos, tal vez tres, Estados soberanos «alemanes», el caso de Puerto Rico parece justamente el opuesto. En lugar de una sociedad con varios Estados, aquí parece haber una sociedad sin Estado. Desde el siglo XVI ha existido una entidad administrativa llamada Puerto Rico, pero en ningún momento ha sido un Estado soberano, un miembro plenamente reconocido del sistema interestatal, aunque de vez en cuando se debate en las Naciones Unidas, al igual que entre los habitantes de Puerto Rico, si existirá algún día.

Si no hay Estado, ¿cómo definimos la «sociedad»? ¿Dónde se ubica? ¿Quiénes son sus miembros? ¿Cómo llegó a existir? Se trata, como todos ustedes reconocerán inmediata-

mente, de cuestiones políticas que han suscitado muchas pasiones. Hace poco, José Luis González reabrió esa controversia intelectual de forma poco usual con su libro *El país de cuatro pisos*, publicado en 1980. González es un hombre de letras que se considera a sí mismo un nacionalista puertorriqueño, pero en su libro polemiza contra ciertos *independentistas* [en castellano en el original] puertorriqueños, en particular contra Pedro Albizu Campos, no por su actitud en favor de la independencia, sino por basar su reivindicación en un análisis totalmente erróneo de la «sociedad» puertorriqueña.

González empieza, siguiendo fielmente a Max Weber, con una anomalía ya observada. De todas las colonias de España en el hemisferio occidental, Puerto Rico es la única que nunca fue independiente. ¿Por qué? Su respuesta gira en torno a la idea de que la «sociedad» de Puerto Rico *no evolucionó* a partir de ningún «germen». Sugiere una analogía alternativa: la «sociedad» puertorriqueña es como una casa de cuatro pisos, cada uno de los cuales se añadió en cierto momento histórico. El primer piso se construyó entre los siglos XVI y XVIII, mezclando las tres «razas» históricas: los taina (indios caribe), los africanos (traídos como esclavos) y los colonizadores españoles. Dado que los taina habían sido prácticamente aniquilados y que había pocos españoles, a menudo sólo de paso, predominaban los africanos. «De ahí mi convicción, expresada en varias ocasiones ante el desconcierto o la irritación de algunos, de que los primeros puertorriqueños fueron, de hecho, puertorriqueños negros»[7].

Hubo que esperar hasta 1815 para que cambiara esta mezcla étnica en Puerto Rico, cuando la Real Cédula de Gracias abrió la isla a los refugiados de otras colonias hispanoamericanas en plena guerra de independencia, y no sólo a españoles leales a la Corona, sino también a ingleses, franceses, holandeses e irlandeses. Tomen nota de la fecha: 1815, el año del exilio definitivo de Napoleón, de la fundación de la Santa Alianza, de la entronización de la hegemonía británica en el sistema-mundo. Además, a finales del siglo XIX Puerto Rico recibió otra oleada de inmigrantes, principalmente desde Córcega, Mallorca y Cataluña. Así pues, a finales de siglo, según González, esos colonos blancos del siglo XIX habían levantado un segundo piso constituyendo una «minoría privilegiada»[8]. Por lo tanto, no es verdad, como afirman Albizu Campos y otros, que al iniciarse la colonización estadounidense en 1898 Puerto Rico tuviera una «cultura nacional» homogénea; por el contrario, era un «pueblo dividido».

González recurre a este hecho para explicar la respuesta diferenciada de los puertorriqueños a la colonización estadounidense, con la que se construyó el tercer piso. Para simplificar su argumentación, afirma que los *hacendados* recibieron al principio con agrado a los estadounidenses porque pensaban que Estados Unidos tenía la intención de incorporarlos como parte de la burguesía estadounidense. Cuando al cabo de diez

---

[7] José Luis GONZÁLEZ, *El país de cuatro pisos,* Río Piedras, P. R., Huracán, 1980, p. 20.

[8] *Ibid*., p. 24.

años quedó claro que no iba a ser así, la «minoría privilegiada» se hizo nacionalista. Por otra parte, la clase obrera puertorriqueña también había dado en un principio la bienvenida a la invasión estadounidense, aunque por razones opuestas, juzgándola el inicio de un «ajuste de cuentas»[9] con las clases terratenientes, a las que «las masas puertorriqueñas veían como lo que realmente eran: extranjeros y explotadores»[10].

Luego sigue el cuarto piso, construido no como resultado de la «estadounidización» cultural inicial, sino de las transformaciones económicas iniciadas durante la década de 1940. Al principio supuso una «modernización dentro de la dependencia»[11] de la sociedad puertorriqueña, pero luego se produjo el «hundimiento espectacular e irremediable» de este cuarto piso durante la década de 1970[12]. González no aborda directamente la otra cara de la moneda, la masiva emigración de puertorriqueños a Estados Unidos desde la década de 1940, de forma que en la actualidad una gran proporción de puertorriqueños nació y vive fuera de Puerto Rico. ¿Siguen estos últimos formando parte de la «sociedad» puertorriqueña?; y en tal caso, ¿por cuánto tiempo?

No cito a González para debatir el futuro de Puerto Rico ni para recordarles las profundas divisiones sociales en lo que denominamos sociedades, que a todas luces son divisiones de clases aunque a menudo (o por lo general) se solapan y entrecruzan con divisiones étnicas. Si cito el caso de Puerto Rico, o el de Alemania, es para subrayar las definiciones cambiantes y discutibles de los límites de una «sociedad» y para hacer hincapié en la estrecha relación de esas definiciones cambiantes con acontecimientos históricos que no son, en primera instancia, producto de ningún «desarrollo» *intrínseco* de la «sociedad».

El error fundamental en el concepto de sociedad es que cosifica, y por lo tanto cristaliza, fenómenos sociales cuya importancia real no radica en su solidez sino precisamente en su fluidez y maleabilidad. El concepto de «sociedad» debe analizarse como una realidad tangible y «en desarrollo». Lo que en realidad tenemos ante nosotros es una construcción ante todo retórica, por lo que, como dice Lorenz von Stein, es un «concepto difícil» de la *Staatswissenschaft* (o sea, de la filosofía política). Sin embargo, no disponemos de una herramienta analítica para la recapitulación o disección de nuestros procesos sociales.

Uno de los elementos subyacentes de las ciencias sociales durante los últimos ciento cincuenta años ha sido una interpretación particular de la historia moderna de Europa, que no se limita a los historiadores profesionales y a los especialistas en ciencias sociales. Constituye un estrato profundo de nuestra cultura común, que todos aprenden en la enseñanza media y que se asume como estructura básica de nuestra comprensión del mundo social. Nunca fue objeto de una gran controversia, más bien ha sido algo compartido

---

9 *Ibid.*, p. 33.
10 *Ibid.*, p. 35.
11 *Ibid.*, p. 41.
12 *Ibid.*, p. 40.

por las dos *Weltanschauungen* del siglo pasado, liberalismo y marxismo, que en todo lo demás se oponían frontalmente.

Esta interpretación de la historia adquiere la forma de un mito histórico que comprende dos afirmaciones principales. La primera es que en el mundo medieval europeo, en el que los señores feudales dominaban a los campesinos, surgió o se creó un nuevo estrato social, la burguesía urbana, que primero socavó económicamente el viejo sistema (el *Ancien Régime*) y luego lo derrocó políticamente. El resultado fue una economía capitalista dominada por el mercado, combinada con un sistema político representativo basado en los derechos individuales. Tanto los liberales como los marxistas explicaron la historia europea de esta manera, y ambos aplaudieron este proceso histórico como «progresista».

La segunda afirmación de este mito histórico se expone con mucha claridad en el libro de Karl Bücher *El surgimiento de la economía*[13], donde se distinguen tres fases sucesivas de la historia económica europea: *geschlossene Hauswirtschaft, Stadtwirtschaft* y *Volkswirtschaft*[14]. El elemento clave, en el que Bücher representa el consenso liberal-marxista, es la percepción de la historia moderna como la de unos círculos económicos que se van ampliando, siendo el salto más grande el de una economía «local» a una economía «nacional», por supuesto relacionada con un Estado nacional. Bücher subraya esta relación e insiste en que «die Volkswirtschaft das Produkt einer jahrtausendelangen historischen Entwicklung ist, das nicht älter ist als der moderne Staat»[15]. Obsérvese de paso la utilización, una vez más, del término «desarrollo». Bücher destaca las repercusiones espaciales implícitas en las categorías descriptivas genéricas empleadas por muchos otros grandes autores en las ciencias sociales del siglo XIX: Comte y Durkheim, Maine y Spencer, Tönnies y Weber.

Creo que estas dos afirmaciones que resumen el mito histórico dominante de la historia moderna europea constituyen grandes distorsiones de lo que sucedió en realidad. No explicaré aquí por qué creo que la idea del surgimiento de una burguesía, que de alguna manera derrocó a una aristocracia, es más o menos lo contrario de lo que sucedió en realidad, que la aristocracia se convirtió en burguesía para salvaguardar sus privilegios colectivos, como he argumentado en otro lugar[16]. Prefiero concentrarme ahora en el segundo mito, el de los círculos que se van ampliando.

---

[13] Karl BÜCHER, *Die Entstehung der Volkswirtschaft,* Tubinga, H. Laupp'schen Buchhandlung, [9]1913 [ed. orig., 1893]. Traducido al inglés por S. Morley Wickett como *Industrial Evolution* (Nueva York, 1901), lo que de nuevo supone un cambio de matiz con respecto al título en alemán.

[14] «Economía familiar cerrada», «economía urbana» y «economía nacional». En la traducción al inglés aparecen como «independent economy, town economy and national economy».

[15] «La economía nacional es el producto de un desarrollo histórico milenario, no más antiguo que el Estado moderno», *ibid*., p. 90.

[16] I. WALLERSTEIN, «Economic Theories and Historical Disparities of Development», en J. KOCKA y G. RÁNKI (eds.), *Eighth International Economic History Congress, Budapest 1982*, B. 1, *Economic Theory and History*, Budapest, Akadémiai Kiado, 1982, pp. 17-26.

Si el movimiento esencial de la historia moderna europea fue el paso de una economía urbana a una economía nacional, del escenario local al Estado nacional, ¿en qué momento entra el «mundo» en escena? La respuesta lo convierte esencialmente en un epifenómeno. Se considera que los Estados nacionales dedican parte de su tiempo y energía (en general una parte relativamente pequeña) a actividades *inter*nacionales: comercio internacional, diplomacia internacional. Estas relaciones denominadas «internacionales» son de algún modo «externas» al Estado, a la nación, a la «sociedad». Como mucho, algunos tal vez admitan que esa situación ha ido evolucionando hacia una «internacionalización» de la economía y de los escenarios políticos y culturales, pero desde hace muy poco (desde 1945 o incluso desde la década de 1970). Así pues, se nos dice, puede que ahora haya algo, «por primera vez», que pueda llamarse producción mundial o cultura mundial.

Esta serie de imágenes, que con franqueza me parecen más estrafalarias cuanto más estudio el mundo real, constituyen el núcleo del significado operativo del concepto de «desarrollo de la sociedad». Permítanme presentar otra serie, otra forma de resumir la realidad social, un marco conceptual alternativo que espero que capte de manera más plena y más útil el mundo social real en que vivimos.

La transición del feudalismo al capitalismo implica en primer lugar (lógica y temporalmente) la creación de una economía-mundo, esto es, de una división social del trabajo mediante la transformación del comercio a larga distancia, de un comercio con «bienes de lujo» en un comercio de «productos de primera necesidad» o «mercancías de gran tonelaje», vinculando procesos de producción muy dispersos en largas cadenas mercantiles. Estas cadenas mercantiles constaban de diversos procesos de producción, cuya vinculación permitió la acumulación de grandes cantidades de plusvalor y su concentración relativa en manos de unos pocos.

Tales cadenas mercantiles ya existían en el siglo XVI y antecedieron a cualquier cosa que pudiera denominarse «economía nacional». A su vez, sólo podían asentarse mediante la construcción de un sistema interestatal coordinado con los límites de la auténtica división social del trabajo: la economía-mundo capitalista. A medida que ésta se expandía desde su base original europea para incluir todo el globo terráqueo, lo mismo sucedía con los límites del sistema interestatal. Los Estados soberanos son instituciones que se crearon entonces dentro de ese sistema interestatal (en expansión), quedando definidos por él y derivando su legitimidad de la combinación de la autoafirmación jurídica y el reconocimiento por otros, que es la esencia de lo que llamamos «soberanía». Que no basta proclamar una soberanía para ejercerla es algo que queda ilustrado claramente por los ejemplos actuales de los bantustanes «independientes» en Sudáfrica y el Estado turco en el norte de Chipre. Estas entidades no son Estados soberanos porque los demás miembros del club de Estados soberanos (en ambos casos con una única y por ello insuficiente excepción) no los reconocen como tales. No está claro cuántos reconocimientos

y de parte de quién se requieren para legitimar una proclamación de soberanía. La existencia de un umbral mínimo se hace evidente cuando vemos con qué firmeza sigue oponiéndose Marruecos al deseo de la mayoría (cierto es que pequeña) de los miembros de la Organización para la Unidad Africana (OUA) de admitir a la República Democrática Saharaui como miembro de pleno derecho de esa estructura interestatal regional. Obviamente Marruecos cree que un reconocimiento por parte de la OUA presionaría a las grandes potencias y permitiría que esa reivindicación sobrepasara el mencionado umbral.

Es el sistema-mundo, y no las distintas «sociedades», lo que se ha venido «desarrollando». O sea que, una vez creada la economía-mundo capitalista, primero se consolidó y luego, con el paso del tiempo, el arraigo de sus estructuras elementales sobre los procesos sociales ubicados dentro de ella se profundizó y amplió. Todo el imaginario del desarrollo de bellota a encina, de germen a madurez, de aceptarse, sólo tiene sentido si se aplica a la economía-mundo capitalista como sistema histórico.

Dentro de este marco de desarrollo surgieron muchas de las instituciones que a menudo se describen erróneamente como «primordiales». La soberanía de las jurisdicciones se institucionalizó cada vez más, conforme (y en la medida en que) surgió un tipo de lealtad social respecto a las entidades definidas por las jurisdicciones. A partir de ahí, y más o menos en coordinación con el fraguado de las fronteras de cada Estado, fue arraigando el correspondiente sentimiento nacionalista. El desarrollo del sistema-mundo moderno ha supuesto que «nacionalismos» débiles o inexistentes se asentaran, descollaran y se generalizaran.

Ahora bien, las naciones tampoco eran los únicos agrupamientos nuevos. También las clases sociales, tal como se conocen en la actualidad, se crearon en el curso de este desarrollo, tanto objetiva como subjetivamente. Las trayectorias de la proletarización y la burguesización han sido largas y sinuosas, pero han derivado sobre todo de procesos a escala mundial. Hasta nuestras actuales estructuras familiares –sí, también ellas– son entidades construidas a fin de satisfacer la doble necesidad de una estructura para socializar la fuerza de trabajo y para proporcionar a esta fuerza de trabajo un cobijo parcial frente a la inclemencia del sistema de trabajo.

A lo largo de toda esta descripción, el imaginario que he venido exponiendo no es el de un pequeño núcleo al que se van añadiendo capas externas, sino el de un delgado marco externo que se va llenando poco a poco con una densa red interna. El contraste entre *Gemeinschaft* [comunidad] y *Gesellschaft* a la manera convencional, no sólo alemana sino de toda la sociología mundial, es del todo equivocado. La *Gesellschaft* en la que se ubican nuestras obligaciones contractuales es el sistema-mundo moderno (o sea, la economía-mundo capitalista cuyo marco político es el sistema interestatal compuesto de Estados soberanos). Para legitimar sus estructuras, esta *Gesellschaft* no sólo destruyó las múltiples *Gemeinschaften* que existieron históricamente (aspecto que suele recibir más atención),

sino que ha creado una red de nuevas *Gemeinschaften* (en particular las naciones, es decir, las llamadas sociedades). Así que nuestro lenguaje es confuso.

Me siento tentado a decir que en realidad no vamos de *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, sino al contrario, pero tampoco es del todo cierto. Se trata más bien de que nuestra única *Gesellschaft*, la economía-mundo capitalista (aunque sea sólo una estructura parcialmente contractualizada) ha venido creando nuestras múltiples y significativas *Gemeinschaften*, que lejos de hallarse en proceso de extinción, nunca han sido más fuertes, más complejas, más superpuestas y competitivas, más determinantes en nuestras vidas, aunque nunca fueron menos legítimas. Tampoco fueron nunca más irracionales, sustantivamente irracionales, y eso se debe justamente a que surgieron de un proceso *gesellschaftlich.* Nuestras *Gemeinschaften* son, por decirlo así, nuestros amores que no se atreven a pronunciar su nombre.

Ésta es sin duda una situación imposible y nos hallamos en medio de una rebelión cultural mundial contra las presiones que nos rodean, una rebelión que está adoptando las formas más variadas: los fundamentalismos religiosos, los hedonismos del arrepentimiento y del egoísmo individualista total, las múltiples «contraculturas», los movimientos ecologistas y también el borboteo de movimientos antirracistas y antisexistas verdaderamente serios y poderosos. No pretendo sugerir que estos diversos grupos sean todos el mismo; lejos de ello, pero todos ellos son consecuencia de la propagación desenfrenada de un sistema social histórico, cada vez más racional en su forma pero cada vez más irracional en su contenido, que nos tiene atrapados a todos. Representan gritos de dolor contra la irracionalidad que nos oprime en nombre de una lógica universal racionalista. Si realmente estuviéramos atravesando un proceso de *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* no sucedería esto, sino que todos nos estaríamos bañando en las aguas racionales del mundo de la Ilustración.

En cierto sentido hay muchas esperanzas. Nuestro sistema histórico, como todos los sistemas históricos, está lleno de contradicciones, de procesos que nos obligan a elegir un rumbo para satisfacer nuestros intereses a corto plazo y otro para alcanzar nuestros objetivos a medio plazo. Estas contradicciones se insertan en las estructuras económicas y políticas de nuestro sistema y se están exacerbando. Insisto en que no quiero repetir aquí los análisis sobre lo que llamo «la crisis de transición»[17], un proceso prolongado que durará tal vez ciento cincuenta años, que ya ha comenzado y que conducirá a la desaparición del sistema actual y su reemplazo por algo distinto, sin que nadie pueda garantizar que vaya a ser sustancialmente mejor. No hay garantías, pero sí una posibilidad significativa. Es decir, estamos ante una opción colectiva histórica, de un tipo que rara vez se presenta y que no le toca a cada generación de la humanidad.

---

[17] Véase I. WALLERSTEIN, «Crisis as Transition», en Samir AMIN, Giovanni ARRIGHI, André Gunder FRANK e Immanuel WALLERSTEIN, *Dynamics of Global Crisis*, Nueva York, Monthly Review Press, 1982, pp. 11-54 [ed. cast., *Dinámica de la crisis global*, México DF, Siglo XXI, 1983, pp. 14-60].

Prefiero desarrollar ahora la cuestión del posible papel de las ciencias sociohistóricas en esta opción colectiva, que es por supuesto una opción moral y por ello política. He afirmado que el concepto elemental de «sociedad» y los mitos históricos fundamentales de lo que he llamado consenso liberal-marxista del siglo XIX, que se combinaron para constituir el marco de las ciencias sociales como expresión ideológica principal del sistema-mundo, están sustancialmente equivocados. No se trata de algo casual. El concepto de sociedad y los mitos históricos formaban parte de la maquinaria que permitió funcionar tan bien al sistema-mundo moderno en su momento culminante. En un periodo de relativo equilibrio sistémico, la conciencia de los intelectuales constituye tal vez la reflexión más afinada sobre los procesos materiales subyacentes.

Pero ya no nos encontramos en un momento de equilibrio sistémico relativo, y no porque la maquinaria haya funcionado mal, sino porque ha funcionado demasiado bien. Durante cuatrocientos años la economía-mundo capitalista se ha mostrado magníficamente dotada para resolver sus problemas a corto y medio plazo, y sigue demostrando su capacidad para seguir haciéndolo en el presente y próximo futuro. Pero las propias soluciones han provocado cambios en la estructura subyacente, que con el tiempo van royendo esa capacidad para hacer los constantes ajustes necesarios. El sistema está perdiendo grados de libertad. Aquí no puedo demostrarlo, sólo lo afirmo y lo uso para explicar que, en medio de constantes aplausos a la eficiencia de la civilización capitalista, vemos por todas partes indicios de malestar y pesimismo cultural. Así pues, el consenso ha empezado a derrumbarse, y es eso lo que se refleja en la multitud de movimientos antisistémicos que han comenzado a adquirir importancia y a salirse de control.

Entre los intelectuales, este malestar se refleja en un creciente cuestionamiento de las premisas fundamentales. En la actualidad hay científicos que dudan de la descripción filosófica de la ciencia como «desencantamiento del mundo», descripción que va desde Bacon y Newton hasta Einstein, y nos piden entender la ciencia más bien como «reencantamiento del mundo»[18]. Y vengo ante ustedes para decir lo que muchos ya piensan, que es inútil analizar los procesos de *desarrollo social* de nuestras múltiples «sociedades» (nacionales) como si fuesen estructuras autónomas, de evolución interna, cuando en realidad fueron y son ante todo estructuras creadas por procesos a escala mundial y como reacción frente a ellos. Esta estructura a escala mundial y los procesos de su desarrollo son el verdadero objeto de nuestra investigación colectiva.

Si no estoy del todo equivocado, ello tiene para nosotros importantes consecuencias. Significa que debemos repensar colectivamente nuestras premisas y por supuesto nuestras teorías. Pero hay un aspecto aún más doloroso: significa que debemos reinterpretar el significado de todo nuestro depósito de «datos empíricos» lentamente acumulados, un

---

[18] Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *La nouvelle alliance*, París, Gallimard, 1979 [ed. cast., *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 1983]

depósito cuyo constante crecimiento desborda nuestras bibliotecas y archivos y que sirve como base históricamente creada y distorsionada de casi toda nuestra labor actual.

¿Pero por qué hemos de hacerlo? ¿En nombre de quién, al servicio de quién? Una respuesta repetida durante lo que llevamos de siglo ha sido: «en nombre del movimiento, del partido o del pueblo». No rechazo esta respuesta porque crea en la separación entre ciencia y valores, sino porque en realidad no es una respuesta, por dos razones. En primer lugar, el movimiento no es algo singular; quizá en algún momento la familia de movimientos antisistémicos pudo reivindicar una apariencia de unidad, pero ya no; y en términos de los procesos a escala mundial no sólo hay gran cantidad de movimientos, sino también de tipos de movimientos. En segundo lugar, el conjunto de movimientos está atravesando una crisis colectiva con respecto a la eficacia de la estrategia de cambio generada por los debates del siglo XIX. Me refiero a la estrategia de la transformación mediante la conquista del poder estatal. Es un hecho que los propios movimientos antisistémicos son producto del sistema-mundo capitalista; por consiguiente, sus acciones no sólo minaron el sistema-mundo (su meta declarada, alcanzada en parte), sino que al mismo tiempo lo apuntalaron, muy en particular al tomar el poder estatal y operar dentro de un sistema interestatal que es la superestructura política de la economía-mundo capitalista. Y esto ha creado una limitación interna de la capacidad de dichos movimientos para avanzar con eficacia hacia el futuro. De forma que si el sistema-mundo se encuentra en crisis, también lo están los movimientos antisistémicos y del mismo modo, me atrevería a añadir, las estructuras analíticas autorreflexivas del sistema, es decir, las ciencias.

La crisis de los movimientos se debe a su creciente incapacidad colectiva para transformar su fuerza política en procesos capaces de transformar realmente el sistema mundial existente. Una de sus actuales trabas, aunque seguramente no la única, es que sus propios análisis hayan incorporado grandes segmentos de la ideología del sistema-mundo existente. Lo que las ciencias sociohistóricas pueden aportar en esta crisis de transición es, por lo tanto, una vinculación a la vez comprometida con los movimientos e independiente de ellos. Si la ciencia no puede proporcionar la praxis, sí puede ofrecer la perspectiva derivada de la distancia, siempre y cuando no sea neutral. Pero los científicos nunca son neutrales, por lo que la ciencia que producen tampoco lo es. El compromiso del que hablo es, desde luego, el compromiso con la racionalidad; un compromiso frente a una situación en la que cabe una opción colectiva debido a la decadencia del sistema social histórico en que vivimos, pero en la que no existe una fuerza social alternativa bien definida y que preconice una elección sabia.

Esta situación, en términos puramente intelectuales, implica que debemos repensar nuestro aparato conceptual para quitarle la pátina ideológica del siglo XIX. Tendremos que ser radicalmente agnósticos en nuestra labor empírica y teórica, procurando crear nuevos marcos heurísticos que den cabida a la racionalidad sustantiva.

Pido perdón por recurrir a Max Weber ante un congreso de sociólogos alemanes. Todos conocemos su apasionado discurso a los estudiantes en 1919, «La política como vocación», en el que expresaba un profundo pesimismo:

> Ante nosotros no vemos ni un asomo de exuberancia veraniega, sino una noche polar de helada oscuridad y dureza, sea cual sea el grupo que pueda parecer que ha triunfado. Donde no hay nada, no sólo el káiser, sino también el proletario ha perdido sus derechos. Cuando esta noche vaya despejándose poco a poco, ¿cuántos de aquellos para quienes la primavera parecía florecer con tanta abundancia estarán aún vivos?[19]

Debemos preguntarnos si esa noche polar, que efectivamente llegó como había predicho Weber, ya la hemos dejado atrás o si lo peor está aún por llegar. Sea como sea, la única conclusión posible a la que podemos llegar es a la misma que llegó Weber:

> La política supone ir perforando lentamente chapas de madera dura. Requiere pasión y perspectiva. Toda la experiencia histórica confirma sin duda esta verdad: que el ser humano no habría alcanzado lo posible si no hubiera buscado sin cesar lo imposible[20].

He dicho que nuestros conceptos se remontan al reto intelectual suscitado por la Revolución Francesa, y lo mismo puede decirse de nuestros ideales y soluciones. La famosa tríada *liberté, égalité, fraternité* no es una descripción de la realidad; no ha configurado las estructuras de la economía-mundo capitalista, ni en Francia ni en ninguna otra parte. Esta frase no era en realidad el lema de la llamada revolución burguesa, sino la expresión ideológica del primer movimiento antisistémico serio en la historia del mundo moderno que fue capaz de inspirar a sus sucesores. Libertad, igualdad y fraternidad es un lema dirigido no contra el feudalismo, sino contra el capitalismo. Son las imágenes de un orden social distinto al nuestro que quizá algún día alcancemos. Para ello necesitamos pasión y perspectiva. No será nada fácil porque exige un reajuste fundamental de las estrategias de los movimientos antisistémicos, otro tema que no he podido tratar aquí[21]. Pero también exige que quienes dicen querer entender la realidad social, o sea nosotros, los científicos sociohistóricos, estemos dispuestos a repetir, en la ciencia y en la política, la última exhortación de Weber: «¡A pesar de todo!».

---

[19] H. H. GERTH y C. Wright MILLS, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1946, p. 128

[20] *Ibid*, p. 128.

[21] Véase I. WALLERSTEIN, *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements and the Civilizations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, parte II.

VIII El análisis de los sistemas-mundo

Ese artículo responde a una invitación a exponer en pocas páginas las premisas teóricas específicas de los «análisis de los sistemas-mundo». Creo que es lo más claro que he escrito al respecto. Explica por qué considero el análisis de los sistemas-mundo una perspectiva y no una teoría y por qué tiene como eje lo que en un libro posterior llamé «impensar» las ciencias sociales del siglo XIX.

El «análisis de los sistemas-mundo» no es una teoría sobre el mundo social o sobre una parte de éste, sino más bien una protesta contra la forma en que quedó estructurada la investigación social desde su concepción a mediados del siglo XIX, a partir de una serie de suposiciones *a priori* normalmente incuestionadas. El análisis de los sistemas-mundo sostiene que tal método de investigación social, practicado en todo el mundo, ha tenido el efecto de cerrar, en vez de abrir, muchos de los interrogantes más importantes o más interesantes. Con esas anteojeras confeccionadas en el siglo XIX somos incapaces de realizar la tarea social que deseamos realizar y que el resto del mundo desea que realicemos, que consiste en mostrar en términos racionales las auténticas opciones históricas alternativas que se abren ante nosotros. El análisis de los sistemas-mundo surgió como una protesta moral y en su sentido más amplio también política; pero su desafío al método de investigación prevaleciente se basa en afirmaciones científicas, es decir, relacionadas con las posibilidades de conocimiento sistemático de la realidad social.

Se trata, por lo tanto, de un debate sobre los fundamentos, y dichos debates son siempre difíciles. En primer lugar, la mayoría de los participantes se sienten profundamente comprometidos con los fundamentos. En segundo lugar, rara vez resulta que una prueba empírica tajante, o por lo menos sencilla, resuelva o siquiera esclarezca estas cuestiones. El debate em-

pírico debe abordarse desde una perspectiva holística y muy compleja. La teoría que parte de una u otra serie de premisas, ¿abarca de una forma más «satisfactoria» las descripciones conocidas de la realidad? Esto nos lleva a todo tipo de dilemas secundarios. Nuestras «descripciones» conocidas de la realidad dependen en cierta medida de nuestras premisas; «descripciones» futuras podrían transformar nuestro sentido de la realidad. La «teorización» que ahora abarca supuestamente la realidad, ¿la abarca realmente? Por último, pero no por ello menos crucial, ¿qué significa abarcar la realidad «de manera satisfactoria»? ¿Es este último criterio algo más que una cláusula estética?

Los debates sobre los fundamentos no sólo resultan frustrantes por todas esas razones, sino que además ambos bandos juegan con desventaja. Los defensores de las opiniones prevalecientes deben «justificar» las anomalías (de ahí nuestro actual desafío), pero los oponentes deben ofrecer «datos» convincentes pese a que, en comparación con el siglo y medio más o menos de investigación científica social tradicional, han tenido mucho menos tiempo para acumular «datos» pertinentes. En un campo de estudio tan poco propicio a la manipulación experimental no es fácil acumular «datos» con rapidez. Así que una disputa sobre los fundamentos podría considerarse análoga a un combate por el campeonato del peso pesado, pero sin árbitro y entre dos boxeadores algo irritados, cada uno con la mano izquierda atada a la espalda. Podría ser divertido verlos, ¿pero sería boxeo? ¿Sería ciencia?

¿Y quién decidirá? En cierto sentido serán los espectadores quienes decidirán, no mirando a los boxeadores, probablemente, sino luchando entre ellos. Así pues, ¿por qué tomarse molestias? En definitiva los boxeadores son parte de los espectadores, quienes por supuesto son todos boxeadores.

Para no perdernos en analogías, permítaseme volver al debate sobre los fundamentos. Propongo examinar siete supuestos de la investigación social e indicar qué es lo que me incomoda de ellos. Después analizaré si las hipótesis alternativas (o incluso opuestas) son igual de convincentes o más, e indicaré hacia dónde nos llevarían éstas.

I

> Las ciencias sociales constan de varias «disciplinas» que son agrupamientos intelectualmente coherentes de temas de estudio distintos entre sí.

La clasificación más habitual de estas disciplinas suele ser: antropología, economía, ciencias políticas y sociología. Podrían añadirse otras a la lista, como la geografía. No hay acuerdo sobre si la historia es o no una ciencia social, cuestión sobre la que volveré más adelante (véase la sección II). Existe un debate similar sobre la psicología, o al menos sobre la psicología social.

Desde 1945, si no desde antes, proliferan lamentos sobre las barreras innecesarias entre las «disciplinas» y encomios de la investigación y/o enseñanza «interdisciplina-

ria», que se basan en dos razones. La primera es la afirmación de que el análisis de algunas «zonas problemáticas» puede beneficiarse de un enfoque que combine las perspectivas de muchas disciplinas. Se dice, por ejemplo, que si deseamos estudiar «la fuerza de trabajo», podría resultar muy ventajoso reunir el conocimiento de disciplinas como la economía, las ciencias políticas y la sociología. La lógica de tal planteamiento conduce a los equipos multidisciplinarios, o a que un solo estudioso «aprenda varias disciplinas», al menos en la medida en que se relacionan con «la fuerza de trabajo».

La segunda razón aducida para acometer una investigación «interdisciplinaria» es ligeramente diferente. A medida que realizamos nuestra investigación colectiva, se hace evidente que parte de nuestro objeto de estudio se encuentra «en el límite» entre dos o más disciplinas. La «lingüística», por ejemplo, podría ubicarse en dicho «límite». La lógica de dicho enfoque podría conducir a la larga al desarrollo de una nueva «disciplina autónoma», que es lo que ha venido sucediendo en los estudios lingüísticos durante los últimos treinta años.

Sabemos que hay múltiples disciplinas porque existen múltiples departamentos académicos en las universidades de todo del mundo, licenciados y doctores en esas disciplinas y asociaciones nacionales e internacionales de quienes las estudian. Es decir, sabemos *políticamente* que existen diferentes disciplinas que cuentan con organizaciones con límites, estructuras y personal para defender sus intereses colectivos y garantizar su reproducción colectiva. Pero esto no nos dice nada sobre la validez de su derecho *intelectual* a la separación, derecho que supuestamente justifica las redes organizativas.

La alabanza de los méritos del trabajo interdisciplinario en las ciencias sociales no ha minado hasta ahora significativamente la fuerza de los aparatos organizativos que amparan la separación existente entre las disciplinas. De hecho, casi se podría decir lo contrario: lo que ha acentuado la pretensión de cada disciplina de representar un ámbito coherente de análisis independiente vinculado a una metodología propia es la aseveración constante por parte de quienes practican las diversas disciplinas de que cada una tiene algo que aprender de las otras, que no podría conocer operando en su propio ámbito de análisis con sus metodologías específicas, y que este «otro» conocimiento es pertinente e importante para resolver los problemas intelectuales en los que cada una de esas disciplinas trabaja. El trabajo interdisciplinar no es en absoluto una crítica intelectual *per se* a la compartimentación actual de las ciencias sociales y en todo caso carece de influencia política para modificar las estructuras institucionales existentes.

¿Pero son en realidad «disciplinas» las diversas disciplinas de las ciencias sociales? Pese a ser una palabra tan utilizada, rara vez se discute qué constituye una «disciplina». Este término carece de entrada en la *International Encyclopaedia of the Social Sciences* y en la *Encyclopaedia of Philosophy,* y tampoco aparece en la *Encyclopaedia Britannica.* Mejor suerte tenemos con el *Oxford English Dictionary,* que nos dice:

> Etimológicamente, *disciplina,* en relación con el discípulo o estudioso, es la antítesis de *doctrina,* lo que practica el doctor o maestro; así pues, según la historia de las palabras, *doctrina* tiene más que ver con la teoría abstracta y *disciplina* con la práctica o ejercicio.

Pero tras recordarnos el origen del término, el OED no va más allá de definirlo como «una rama de la enseñanza o la educación; un departamento de enseñanza o conocimiento; una ciencia o arte en su aspecto educativo». Parece, pues, poner el énfasis en la reproducción del conocimiento (o al menos en su divulgación) y no en su producción. Pero ¿se puede separar el concepto de «disciplina» del proceso de producir conocimiento?

La historia de las ciencias sociales es bastante clara, al menos a grandes rasgos. En otro tiempo no había ciencias sociales, sólo tal vez «predecesores». Después, lenta pero continuamente, fue surgiendo durante el siglo XIX una serie de nombres y, más tarde, de departamentos, grados y asociaciones que, alrededor de 1945 (aunque en ciertos casos antes) se habían convertido en las categorías que utilizamos en la actualidad. Hubo otras «denominaciones» que se descartaron y que presumiblemente implicaban diferentes «agrupamientos» de los «temas de estudio». No se sabe a ciencia cierta qué es, o qué era, lo que abarcaban términos como «economía moral» o *Staatswissenschaft* [literalmente, ciencia del Estado], y no porque sus defensores no razonaran de manera bastante clara, sino porque en cierto sentido una «disciplina» sólo se define por una larga práctica, y una práctica interrumpida significa una disciplina frustrada. Por ejemplo, la famosa subdivisión cuatripartita de la antropología (antropología física, antropología social o cultural, arqueología y lingüística) fue (y en cierta medida todavía es) una «práctica» más que una «doctrina». Después se convirtió en una doctrina, enseñada y justificada por doctores o maestros. Pero ¿llevó todo esto a un nivel de análisis o a un método de análisis coherente y defendible o sólo a un objeto de estudio segregado?

Sabemos de dónde surgieron estas divisiones del campo de estudio. Derivan intelectualmente de la ideología liberal dominante en el siglo XIX que sostenía que el Estado y el mercado, la política y la economía, eran dominios analíticamente separados (y en gran medida autónomos), cada uno de ellos con sus propias reglas (su «lógica») particulares. Se exigió a la sociedad mantenerlas separadas, y los universitarios las estudiaron por separado. Como parecía haber muchas realidades que no cuadraban del todo en el ámbito del mercado ni en el del Estado, se las incluyó en una miscelánea residual que como compensación adoptó el rimbombante nombre de sociología. En cierto sentido se pensaba que la sociología explicaría aquellos fenómenos en apariencia «irracionales» que la economía y las ciencias políticas no podían explicar. Por último, dado que había pueblos fuera del ámbito del mundo civilizado –en lugares remotos y con los que era difícil comunicarse–, el estudio de dichos pueblos se dotó de reglas especiales y exigió una formación especial, y adoptó el nombre un tanto polémico de antropología.

Conocemos el origen histórico de los distintos campos de estudio, así como su itinerario intelectual, complejo y abigarrado, en especial desde 1945; y sabemos por qué han surgido problemas «fronterizos». A medida que evolucionaba el mundo real, se difuminaba la línea de separación entre «lo primitivo» y «lo civilizado», «lo político» y «lo económico». La pesca furtiva se hizo habitual en el mundo académico. Los furtivos se saltaban los cercados, aunque sin echarlos abajo.

La cuestión que tenemos que afrontar ahora es si existen criterios que permitan determinar, de manera relativamente clara y defendible, los límites entre las cuatro supuestas disciplinas: antropología, economía, ciencias políticas y sociología. El análisis de los sistemas-mundo responde con un «no» inequívoco a esta pregunta. Los presuntos criterios –ámbito de análisis, objeto de estudio, métodos, hipótesis teóricas– o han dejado de ser válidos en la práctica o, si se mantienen, suponen barreras para la ampliación del conocimiento en lugar de estímulos.

Dicho de otra forma, las diferencias entre temas, métodos, teorías o teorizaciones permisibles *dentro* de cualquiera de las llamadas «disciplinas» son mucho mayores que las diferencias *entre* ellas. Esto significa en la práctica un solapamiento considerable y creciente en términos de la evolución histórica, de todos estos campos. Ha llegado el momento de acabar con tanto barullo intelectual y de afirmar que esas cuatro disciplinas son una sola, lo que no significa que todos los científicos sociales tengan que hacer la misma tarea. La especialización en «campos de investigación» es necesaria y conveniente. Pero recordemos el principal ejemplo organizativo que tenemos: durante el periodo 1945-1955 dos «disciplinas» hasta entonces separadas, la botánica y la zoología, se fusionaron en una sola que ha generado muchos subcampos, pero ninguno de ellos, por lo que yo sé, lleva el nombre o tiene el perfil de la botánica o la zoología.

El argumento en favor del análisis de los sistemas-mundo es muy simple. Las tres presuntas áreas de actividad colectiva humana –la económica, la política y la social o sociocultural– no son áreas autónomas de actividad social. No tienen «lógicas» separadas. Y lo más importante, el entrecruzamiento de constricciones, opciones, decisiones, normas y «racionalidades» es tan intenso que ningún modelo de investigación útil puede aislar «factores» acordes con las categorías económica, política y social y examinar un solo tipo de variable, suponiendo implícitamente que las demás permanecen constantes. Mantengo, pues, que existe un solo «conjunto de reglas» o un solo «conjunto de constricciones» dentro del cual funcionan esas distintas estructuras.

El caso del solapamiento casi total de los supuestos dominios de la sociología y la antropología es aún más evidente. ¿Cómo se puede afirmar que *Tally Corner* de Elliot Liebow y *Street-Corner Society* de William F. Whyte –dos obras «clásicas», de un «antropólogo» y un «sociólogo»– pertenecen a dos «disciplinas» diferentes? Como todos sabemos, no sería difícil confeccionar una larga lista de ejemplos parecidos.

II

> La historia consiste en el estudio y la explicación de lo particular tal como en realidad sucedió en el pasado. Las ciencias sociales enuncian el conjunto de reglas universales que explican el comportamiento social/humano.

Ésta es la famosa distinción entre los métodos de análisis idiográfico y nomotético, que se suponen antitéticos. La versión «rígida» de esta antítesis argumenta que sólo uno de los dos métodos (que varía según el punto de vista) es legítimo, interesante o incluso «posible», premisa alrededor de la cual versó el famoso *Methodenstreit* [disputa sobre los métodos]. La versión «flexible» los considera dos modos complementarios de investigar la realidad social; aunque se empleen de forma separada, diferente y con distintos fines (incluso contrarios), sería provechoso para el mundo académico combinar ambos métodos. Este punto de vista «flexible» se asemeja a la defensa del trabajo «interdisciplinario» en las ciencias sociales. Al recomendar la combinación de ambos enfoques, refuerza la legitimidad intelectual de su separación.

Los argumentos más vigorosos de ambas escuelas, idiográfica y nomotética, parecen convincentes. El de la escuela idiográfica es la antigua doctrina de que «todo cambia», y si todo está cambiando siempre, cualquier generalización que pretenda aplicarse a dos o más fenómenos presumiblemente comparables siempre es falaz. Todo lo que cabe intentar es una comprensión categórica de series de sucesos. Por el contrario, la escuela nomotética argumenta que el mundo real (incluido el mundo social) no es, evidentemente, una serie aleatoria de sucesos, por lo que debe haber reglas que describan las «regularidades», cuyo estudio constituye el campo de la actividad científica.

También son convincentes las críticas más afiladas de cada escuela respecto a la otra. La crítica nomotética de la perspectiva idiográfica es que cualquier recuento de «sucesos pasados» es, por definición, una selección de la realidad (como sucedió realmente) y, por lo tanto, supone criterios de selección y categorías descriptivas. Estos criterios y categorías se basan en generalizaciones no enunciadas, pero aun así reales, que se asemejan a las leyes científicas. La crítica de la perspectiva nomotética es que descuida (debido en parte a la reflexividad de la realidad social) las transformaciones que hacen imposible «repetir» disposiciones estructurales.

Estas críticas mutuas se pueden abordar de varias maneras. Una consiste en «combinar» la historia y las ciencias sociales. Se afirma así que el historiador sirve al científico social al proporcionarle conjuntos más amplios y profundos de datos a partir de los cuales éste puede inferir sus generalizaciones a manera de leyes, mientras que el científico social sirve al historiador al ofrecerle los resultados de investigaciones y generalizaciones, demostradas en forma razonable, que ofrecen una nueva percepción para la explicación de una secuencia particular de acontecimientos.

El problema de esta clara división del quehacer intelectual es que supone la posibilidad de aislar «secuencias» sujetas a análisis «históricos» y pequeños «universos» suje-

tos a «análisis sociales». En la práctica, sin embargo, la secuencia de una persona es el universo de otra, y el observador neutral no sabe muy bien cómo diferenciarlos a partir de criterios puramente lógicos y no estilísticos o de presentación.

Pero el problema es más profundo. ¿Hay una diferencia significativa entre secuencia y universo, entre historia y ciencias sociales? ¿Son dos actividades distintas o la misma? La sincronía es algo así como una dimensión geométrica. Se puede describir en forma lógica, pero su representación sobre un papel es un artificio engañoso. En geometría, las relaciones entre puntos, líneas y planos requieren tres (o cuatro) dimensiones; lo mismo sucede en las «ciencias sociales». La sincronía es un límite conceptual, no una categoría utilizable socialmente. Toda descripción incorpora el tiempo, y la cuestión es qué intervalo se considera relevante. De manera similar, una secuencia única sólo se puede describir con categorías no únicas. Todo lenguaje conceptual supone comparaciones entre universos. Así como no podemos «dibujar» literalmente un punto, tampoco podemos «describir» literalmente un «acontecimiento» único. El dibujo, la descripción, tiene espesor o generalización compleja.

Dado que se trata de un dilema lógico inextricable, la solución se debe buscar en razones heurísticas. El análisis de los sistemas-mundo ofrece el valor heurístico de la *via media* entre las generalizaciones transhistóricas y las narraciones particularistas, argumentando que, a medida que nuestro formato tiende a cualquiera de ambos extremos, también tiende a perder interés y utilidad, y que el método óptimo consiste en realizar análisis dentro de marcos sistémicos, con suficiente tiempo y espacio para contener la «lógica» rectora que «determina» la mayor parte de la realidad secuencial, al tiempo que se reconoce y se tiene en cuenta que esos marcos sistémicos tienen principio y fin y, por lo tanto, no pueden concebirse como fenómenos «eternos». Esto implica que en cada instante buscamos tanto el marco (los «ritmos cíclicos» del sistema), que describimos en forma conceptual, como los patrones de transformación interna (las «tendencias seculares») del sistema que finalmente provocarán su desaparición, patrones que describimos de manera secuencial. Esto significa que la tarea es singular. El investigador no es un historiador ni un economista o sociólogo, sino un científico sociohistórico que analiza las leyes generales de los sistemas particulares y las secuencias particulares que han atravesado estos sistemas (este último tiempo verbal no es, deliberadamente, el denominado presente etnográfico). Por consiguiente, nos enfrentamos a la cuestión de determinar la «unidad de análisis» en la que debemos trabajar, lo que nos lleva a la tercera premisa.

III

> Los seres humanos se organizan en entidades que podemos llamar sociedades, las cuales constituyen los marcos sociales fundamentales en los que se desarrolla la vida humana.

No hay concepto más difundido en las ciencias sociales modernas que el de sociedad, y ninguno se utiliza de manera tan automática e irreflexiva, pese a las innumerables páginas dedicadas a definirlo. Las definiciones usuales giran en torno a la pregunta: «¿qué es una sociedad?», mientras que los argumentos recién enunciados sobre la unidad de la ciencia social histórica nos llevan a plantear una pregunta diferente: «¿cuándo y dónde hay una sociedad?».

Las «sociedades» son concretas; además, «sociedad» es un término que haríamos bien en descartar debido a su historia conceptual y, por lo tanto, a sus connotaciones casi imborrables y profundamente equívocas, un término cuyo uso actual en la historia y las ciencias sociales coincide con el surgimiento institucional de las ciencias sociales modernas en el siglo XIX. La sociedad es la mitad de un tándem antitético cuya otra mitad es el Estado. La Revolución Francesa supuso un punto de inflexión cultural en la historia ideológica del sistema-mundo moderno al conducir a la aceptación generalizada de la idea de que lo normal, tanto en el sentido normativo como estadístico de la palabra, es el cambio social, no la estasis social. Se planteó así el problema intelectual de cómo regular, acelerar, frenar o modificar este proceso normal de cambio y evolución.

El surgimiento de las ciencias sociales como actividad social institucionalizada fue una de las respuestas sistémicas más importantes a ese problema intelectual. Las ciencias sociales han llegado a representar la idea racionalista de que si se entiende el proceso (ya sea de forma idiográfica o, más comúnmente, nomotética) se puede influir sobre él de forma alguna moralmente positiva (hasta los «conservadores», dedicados a contener el cambio, coincidirían en general con este enfoque).

A nadie se le escaparon (ni se le escapan) las implicaciones políticas de tal planteamiento, y por eso se contrapuso en el siglo XIX el concepto de «sociedad» al de «Estado». Los múltiples Estados soberanos que se habían constituido y se estaban constituyendo fueron los focos obvios de la actividad política. Parecían la sede del control social eficaz, lo que los convertía en el escenario en el que se podía intervenir sobre el cambio social o efectuar el mismo. El planteamiento habitual durante el siglo XIX de la cuestión político-intelectual era cómo «reconciliar» la sociedad con el Estado. Así entendido, el Estado era algo que se podía observar y analizar de forma directa. Funcionaba mediante instituciones formales con reglas (constitucionales) conocidas. La «sociedad» significaba el tejido de comportamientos y costumbres que mantenían unido a un grupo de personas sin reglas formales, pese a éstas o contra éstas. En cierto sentido, la «sociedad» representaba algo más duradero y «profundo» que el Estado, menos manipulable y ciertamente más escurridizo.

Desde entonces ha habido un gran debate sobre cómo se relacionan la sociedad y el Estado, cuál está o debería estar subordinado al otro y cuál encarna valores morales más elevados. Este proceso nos ha acostumbrado a pensar que los límites de una sociedad y de un Estado son sinónimos y, si no lo son, deberían serlo (y si no, en último término, habría que intentar que así fuera). Así, sin explicitarlo teóricamente, los historiadores

y practicantes de las ciencias sociales han llegado a considerar a los Estados soberanos (proyectados hipotéticamente hacia el pasado) entidades sociales básicas que regulan la vida social. Los antropólogos se resistieron esporádicamente a este enfoque, pero lo hicieron en nombre de una supuesta entidad político-cultural más temprana cuya importancia seguía siendo fundamental, aseguraban muchos de ellos, para grandes segmentos de la población mundial.

Así, por la puerta trasera y sin análisis, se introdujeron a hurtadillas en el sustrato de la historia y las ciencias sociales toda una historiografía y toda una teoría del mundo moderno. Vivimos en Estados, y por debajo de cada uno de ellos hay una sociedad. Los Estados tienen historia y por consiguiente tradiciones. Sobre todo, dado que el cambio es normal, son los Estados los que normalmente cambian o se desarrollan. Modifican su modo de producción, urbanizan, tienen problemas sociales, prosperan o declinan. Tienen fronteras, y mientras que dentro de ellas los factores son «internos», fuera son «externos». Son entidades «lógicamente» independientes que pueden «compararse» a efectos estadísticos.

Esta imagen de la realidad social no era una fantasía, por lo que los teóricos idiográficos y nomotéticos pudieron seguir utilizando con bastante aplomo estas premisas sobre la sociedad y el Estado, llegando a algunos descubrimientos convincentes. El único problema era que, a medida que pasaba el tiempo, más y más «anomalías» parecían inexplicables dentro de este marco y parecían surgir cada vez más lagunas (zonas no investigadas de la actividad humana).

El análisis de los sistemas-mundo hace de la unidad de análisis tema de debate. ¿Dónde y cuándo existen las entidades en las que se desarrolla la vida social? Sustituye el término «sociedad» por el de «sistema histórico». Por supuesto se trata de una mera sustitución semántica, pero nos libra de la connotación central que ha adquirido el término «sociedad», su vínculo al «Estado», y con ella, de la presuposición sobre el «dónde» y el «cuándo». Además, «sistema histórico» es una locución que acentúa la unidad de las ciencias sociohistóricas, referida a una entidad a la vez sistémica e histórica.

La respuesta al interrogante de la unidad de análisis no es sencilla. Yo mismo he propuesto la hipótesis de que han existido tres formas o variedades conocidas de sistemas históricos, que he denominado minisistemas, imperios-mundo y economías-mundo, aun aceptando la posibilidad de que podamos identificar otras formas o variedades.

También he argumentado dos cosas sobre las variedades de sistemas históricos: una tiene que ver con el vínculo entre «lógica» y forma; la otra se refiere a la historia de la coexistencia de formas. En términos de forma, he considerado que los límites que definen un sistema histórico son aquellos en los que el sistema y las personas que lo habitan se reproducen con regularidad mediante algún tipo de división social del trabajo recurrente. Desde el punto de vista empírico, han existido tres variedades: los «minisistemas», llamados así porque su espacio es pequeño y su duración normalmente breve (unas seis generaciones), son muy homogéneos en términos de estructuras culturales y de gobierno. Su lógica elemental es la

«reciprocidad» de los intercambios. Los «imperios-mundo» son estructuras políticas extensas (al menos en el apogeo del proceso de expansión y contracción que parece ser su destino) y abarcan una gran variedad de patrones «culturales». La lógica elemental de este sistema es la obtención de tributos de los productores directos (en su mayoría rurales) que por lo demás se autoadministran localmente; dichos tributos se envían al centro y de ahí se redistribuyen a una delgada pero crucial red de funcionarios. Las «economías-mundo» son cadenas extensas y desiguales de estructuras de producción integradas, divididas no obstante en múltiples estructuras políticas. Su lógica elemental es la distribución desigual del excedente acumulado en favor de quienes pueden ejercer varios tipos de monopolios temporales en las redes de mercado. Se trata de una lógica «capitalista».

La historia de la coexistencia de formas puede interpretarse de la siguiente manera. En la era preagrícola había múltiples minisistemas, cuya desaparición constante solía depender en gran medida de percances ecológicos y de la escisión de grupos que habían crecido demasiado. Nuestro conocimiento al respecto es muy escaso; carecemos de documentos escritos y nos vemos limitados a reconstrucciones arqueológicas. Durante el periodo comprendido entre, digamos, 8000 a. de n. e. y 1500 de n. e., coexistieron en el planeta múltiples sistemas históricos de las tres variedades. El imperio-mundo era la forma «fuerte» durante esa época, ya que, doquiera que se extendiera, destruía y/o absorbía tanto minisistemas como economías-mundo y, cuando uno de ellos se contraía, dejaba espacio para que se volvieran a crear minisistemas y economías-mundo. Gran parte de lo que denominamos la «historia» de este periodo es la historia de dichos imperios-mundo, lo que es comprensible dado que mantenían a escribas culturales para que registraran lo que sucedía. Las economías-mundo eran una forma «débil» que nunca sobrevivía mucho tiempo, ya que se desintegraban, se integraban o se convertían en un imperio-mundo (mediante la expansión interna de una sola unidad política).

Alrededor del año 1500, una de esas economías-mundo se las arregló para no sufrir ese destino. El «sistema-mundo moderno» nació, por razones que habría que explicar, de la consolidación de una economía-mundo, por lo que tuvo tiempo para alcanzar su pleno desarrollo como sistema capitalista. Debido a *su lógica interna*, esta economía-mundo capitalista se extendió más tarde hasta abarcar todo el globo, y en ese proceso absorbió a todos los minisistemas e imperios-mundo existentes. Así, hacia finales del siglo XIX existía por primera vez en la historia un único sistema histórico; nos encontramos todavía en esa situación.

Éstas son mis hipótesis sobre las formas y la historia de la coexistencia de los sistemas históricos. No constituyen un análisis de los sistemas-mundo. No son más que una serie de hipótesis dentro del análisis de los sistemas-mundo, que pueden ser debatidas, refinadas o rechazadas. La cuestión crucial es que definir y explicar las unidades de análisis –los sistemas históricos– se convierta en asunto central de la actividad científica.

En los comentarios que acabo de hacer queda oculto otro debate sobre el mundo moderno y sus características definitorias, un debate en el que las dos versiones princi-

pales del pensamiento del siglo XIX –liberalismo clásico y marxismo clásico– comparten ciertas premisas cruciales sobre la naturaleza del capitalismo.

IV

> El capitalismo es un sistema basado en la competencia entre productores libres que utilizan el trabajo libre y mercancías libres; «libre» significa que está disponible para su compra y venta en un mercado.

Las restricciones que pueden pesar sobre dichas libertades, dondequiera que existan, son residuos de un proceso evolutivo incompleto y significan, en la medida en que existen, que una zona o una empresa es «menos capitalista» de lo que lo sería si aquéllas no existieran. Ésta es esencialmente la opinión de Adam Smith, quien consideraba al sistema capitalista como el único acorde con la «naturaleza humana» y a los sistemas alternativos como producto de la imposición de limitaciones antinaturales e indeseables a la existencia social. Pero en esencia también era la opinión de Karl Marx, quien al caracterizar el sistema subrayó de manera particular la importancia del trabajo libre. No consideraba el sistema capitalista como eternamente natural ni tampoco lo juzgaba deseable, pero sí lo consideraba una etapa normal del desarrollo histórico de la humanidad.

Durante los últimos ciento cincuenta años la mayoría de los liberales y de los marxistas han considerado esta imagen del «capitalismo competitivo» como una descripción precisa de la norma capitalista y, por lo tanto, han juzgado todas las situaciones históricas en las que trabajo/producción/mercancías no eran libres como desviaciones de esta norma y por consiguiente como fenómenos que requerían explicación. La norma reflejaba en gran medida una imagen idealizada de lo que se creía su modelo más puro: Inglaterra después de la «Revolución Industrial», donde los trabajadores proletarios (esencialmente trabajadores urbanos sin tierra y sin herramientas) trabajaban en fábricas que pertenecían a empresarios burgueses (esencialmente propietarios privados del capital de dichas fábricas). El dueño compraba la fuerza de trabajo (pagaba un salario) a los trabajadores –casi todos ellos varones adultos–, que no tenían otra alternativa, en términos de supervivencia, que buscar un trabajo asalariado. Nadie ha pretendido que todas las situaciones laborales siguieran este modelo, pero tanto liberales como marxistas han tendido a considerar cualquier situación alejada del mismo como menos capitalista, y tanto menos cuanto más diferente.

Si cada situación laboral podía clasificarse en una escala que medía su grado de capitalismo, por decirlo así, del mismo modo cada Estado, como ámbito de tales situaciones laborales, podía situarse en algún punto de esa escala. La estructura económica de un país podía juzgarse como «más» o «menos» capitalista, y la propia estructura estatal sería más o menos congruente con el grado de capitalismo de la economía o incon-

gruente con él, en cuyo caso cabía esperar que cambiara con el tiempo para alcanzar una mayor congruencia.

¿Qué decir entonces de situaciones laborales que no son un ciento por ciento capitalistas según esta definición? Pueden considerarse reflejo de una situación que aún no es plenamente capitalista, en un país cuyas estructuras capitalistas serán finalmente dominantes, o como residuos anómalos del pasado en un país donde las estructuras capitalistas son dominantes.

Nunca se ha podido esclarecer totalmente cómo determinar el «predominio» de una forma particular de estructuración de las unidades laborales en una entidad espacial específica (el Estado). En un famoso fallo del Tribunal Supremo estadounidense, el juez William Brennan escribió acerca de la definición de pornografía: «La reconozco cuando la veo». En cierto sentido, tanto liberales como marxistas han definido el predominio del capitalismo de manera similar: lo reconocían cuando lo veían. Obviamente este enfoque contiene un criterio cuantitativo implícito, pero cuando se están contando cabezas, resulta crucial saber qué cabezas se están contando. Y sobre eso hay mucho que decir.

Se estableció una distinción entre trabajo productivo e improductivo. Aunque las definiciones exactas de los fisiócratas, de Saint-Simon y de Marx eran bastante diferentes, todos ellos pretendían definir ciertos tipos de «actividad económica» como no trabajo, es decir, como improductivas. Esto ha creado un hueco enorme y muy útil en la definición de capitalismo. Si entre los diversos tipos de actividad eliminados por no ser productivos entra un gran número que no se adecua al modelo de una situación laboral capitalista –el ejemplo más obvio, aunque no el único, es el trabajo doméstico–, entonces resulta mucho más fácil argumentar que la «mayoría» de las situaciones laborales en algunos países corresponden a los tipos descritos en el modelo, y así obtenemos algunos países «capitalistas» en términos de la definición. Toda esta manipulación no sería necesaria si la «norma» deducida fuera la estadística. Pero no era así, y sigue sin ser así. La situación de los obreros libres que trabajan por un salario en las empresas de productores libres es una situación minoritaria en el mundo moderno, tanto si nuestra unidad de análisis es la economía-mundo como, probablemente o en gran medida, si efectuamos nuestro análisis en el marco de los países altamente industrializados en el siglo XX.

Cuando una «norma» deducida no coincide con la norma estadística, es decir, cuando abundan las excepciones (anomalías, residuos), debemos preguntarnos si la definición de la norma tiene una función útil. El análisis de los sistemas-mundo afirma que la economía-mundo capitalista es un sistema histórico particular, por lo que si deseamos averiguar las normas, es decir, la manera de funcionar de este sistema concreto, lo mejor es estudiar su evolución histórica. Si descubrimos –como sucede efectivamente– que el sistema parece contener amplias áreas de trabajo asalariado y no asalariado, amplias áreas de productos mercantilizados y no mercantilizados y amplias áreas de formas de propiedad y capital enajenable y no enajenable, deberíamos al menos preguntarnos si esta

«combinación» o mezcla de lo denominado libre y no libre no es de por sí la característica definitoria del capitalismo como sistema histórico.

Una vez planteada la pregunta, no hay respuestas sencillas. Descubrimos que las proporciones de las combinaciones son espacial y temporalmente desiguales. Podemos entonces buscar estructuras que mantienen la estabilidad de cualquier combinación de combinaciones particular (nuevamente las tendencias cíclicas) así como las presiones subyacentes que podrían transformar con el tiempo la combinación de combinaciones (las tendencias a largo plazo). Las anomalías ya no son entonces excepciones que deban justificarse, sino patrones de comportamiento que deben analizarse, con lo que se invierte la psicología del esfuerzo científico. Debemos concluir que la definición de capitalismo que dominó el pensamiento de liberales y marxistas durante el siglo XIX explica la perspectiva historiográfica central que nos han legado.

V

> Entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX se produjo un cambio crucial en la historia del mundo, en el sentido de que los capitalistas consiguieron por fin el poder estatal-social en los países clave.

Los dos grandes «acontecimientos» que ocurrieron en ese periodo –la Revolución Industrial en Inglaterra y la Revolución Francesa– fueron, según se dice, cruciales para el desarrollo de la teoría social. Una revisión bibliográfica sencilla confirmará que una proporción bastante grande de la historia mundial se ha dedicado a estos dos «acontecimientos». Además, una proporción aún mayor se ha dedicado a analizar otras «situaciones» en términos de su relación con esos dos «acontecimientos».

No es difícil dilucidar el vínculo entre la centralidad histórica atribuida a esos dos «acontecimientos» y la definición prevaleciente de capitalismo. Ya hemos señalado que la idea de grados de capitalismo lleva por fuerza a un ejercicio implícito de cuantificación, con el fin de averiguar cuándo se hace «dominante» el capitalismo. Esta teoría suponía que podía existir un desequilibrio entre preponderancia «económica» y poder estatal-social, desequilibrio que cabría superar.

La Revolución Industrial y la Revolución Francesa son interesantes porque supuestamente representan la superación de un desequilibrio. La Revolución Francesa enfatiza el ámbito político. De acuerdo con la «interpretación social» –durante mucho tiempo predominante, pero ahora en tela de juicio–, fue entonces cuando la burguesía expulsó a la aristocracia social del poder estatal y transformó el *Ancien Régime* precapitalista en un Estado capitalista. La Revolución Industrial destaca los frutos de dicha transformación. Una vez que los capitalistas obtienen el poder estatal (o en términos smithianos, una vez que reducen la interferencia del Estado) es posible aumentar de forma notable las posibilidades de éxito de un sistema capitalista.

Dadas estas premisas, podemos considerar ambos fenómenos como «acontecimientos» y concentrarnos en los detalles de qué sucedió y por qué sucedió de esa manera particular. Los libros sobre la Revolución Industrial debaten por lo general qué factor (o factores) determinó (o determinaron) su inicio, en qué fecha exacta y cuáles de las diversas características que engloba el término tuvieron más consecuencias para las futuras transformaciones. Los libros sobre la Revolución Francesa debaten por lo general cuándo comenzó y terminó, qué factor o factores la desencadenaron, qué grupos participaron en los procesos clave, cómo y cuándo se produjeron modificaciones en el reparto de protagonistas y cuál fue el legado de la revolución.

Por supuesto, un escrutinio tan preciso y en última instancia idiográfico de esos «acontecimientos» genera inevitablemente escepticismo. Cada vez se alzan más voces que expresan dudas sobre cuán revolucionarias fueron esas revoluciones. Aun así, casi todos estos análisis (tanto de adeptos como de escépticos) aceptan el marco analítico de referencia que condujo a la singularización de esos dos «acontecimientos»: el supuesto de que el capitalismo (o su sustituto, la libertad individual) tenía que «triunfar» en cierto sentido en un momento dado en determinados países.

Además, para que no se piense que la historia sólo es importante para los historiadores, debemos darnos cuenta de cómo se convirtió de inmediato en asunto clave para los ejercicios analíticos de los practicantes de las ciencias sociales. La idea de *la* «Revolución Industrial» se transformó en el proceso de *una* «revolución industrial» o de «industrialización» y ha generado todo un conjunto de subcategorías y subcuestiones: la idea de un «despegue», la noción de sociedad «preindustrial» y «postindustrial», etc. La idea de la «revolución burguesa» se ha convertido en el análisis de cuándo y cómo podría ocurrir u ocurriría una «revolución burguesa» (o el acceso de las clases medias al poder). No digo que esos debates no traten del mundo real. Es evidente que se puede discutir sobre el Brasil del siglo XX en términos de industrialización, o del papel de la burguesía nacional o de la relación de las clases medias con el ejército; pero una vez más se hacen suposiciones clave que antes deberían analizarse.

El análisis de los sistemas-mundo exige la evaluación de la posición central de estos «acontecimientos» supuestamente clave en términos de la *longue durée* del sistema histórico en el que han tenido lugar. Si la unidad de análisis del sistema-mundo moderno es la economía-mundo capitalista (y sigue siendo un *desideratum*), entonces hay que preguntarse si las distinciones categóricas heredadas –agricultura e industria, terrateniente e industrial– representan o no el *leitmotiv* en torno al cual giró el desarrollo histórico. Sólo podemos haber entrado en una fase postindustrial si hubo una fase industrial. Sólo puede haber desavenencias entre quienes ejercen el poder estatal y quienes tienen el poder económico si se trata de dos grupos analíticamente separables. Todas esas categorías se hallan ahora tan arraigadas en nuestro inconsciente que casi no podemos hablar del mundo sin utilizarlas. El análisis de los sistemas-mundo sostiene que

las categorías que estructuran nuestra historia se formaron históricamente (y en su mayoría hace más o menos un siglo). Ya es hora de volver a examinarlas y analizarlas.

Por supuesto, la historia prevaleciente también está condicionada por la metafísica dominante del mundo moderno. El triunfo de esta metafísica moderna requirió una larga lucha, pero triunfó con la Ilustración, lo que nos lleva a la sexta premisa.

VI

La historia de los seres humanos es, y no puede sino ser, progresiva.

Es evidente que la idea de progreso ha tenido sus detractores, pero durante dos siglos han constituido una clara minoría. *No* incluyo en ella a cuantos han criticado la idea *ingenua* de progreso y han concentrado sus esfuerzos en explicar lo que se suponía irracional, a quienes pretendían racionalizarlo. Tampoco incluyo al creciente número de creyentes desengañados que se hunden en una especie de desesperanza o desesperación sobre el progreso, que parecen católicos afligidos de una novela de Graham Greene, siempre buscando la fe que alguna vez tuvieron.

Los verdaderos conservadores, quienes no creen que el cambio o la mejora constante sea una actividad colectiva deseable o fructífera, son en realidad bastante escasos en el mundo moderno. Pero obsérvese de nuevo cómo los supuestos predominantes han cortocircuitado a los escépticos y a los opositores. La única respuesta a la idea de que el progreso es inevitable ha sido la desesperanza, ya sea porque esa tesis es incorrecta o porque es correcta.

El análisis de los sistemas-mundo quiere sacar a la idea de progreso de su condición de trayectoria y abrirle las posibilidades de convertirse en una variable analítica. Puede haber sistemas históricos mejores y peores (y podemos debatir los criterios para juzgarlos). No es en absoluto cierto que haya existido una tendencia lineal, sea ascendente, descendente u horizontal. Tal vez la tendencia siga una línea quebrada o acaso indeterminada, y si se admitiera esta posibilidad se abriría un nuevo escenario de análisis intelectual. Si el mundo ha tenido múltiples casos y tipos de sistemas históricos, y si todos los sistemas históricos tienen principio y fin, entonces querremos saber algo sobre el proceso mediante el que se produce la sucesión (espacio-temporal) de sistemas históricos.

En general esto se ha presentado como el problema de las «transiciones», pero las transiciones se han analizado en el marco de las transformaciones lineales. Se ha detallado el proceso de transformación hacia cierto punto final inevitable que supuestamente era o ha sido la única alternativa histórica real. Pero supongamos que la construcción de sistemas históricos nuevos es un proceso estocástico. Entonces tendremos un terreno totalmente nuevo de actividad intelectual ante nosotros.

El debate del «libre albedrío» frente al «determinismo» es muy antiguo, pero siempre se trataba de situarse en uno u otro bando. La reapertura de la cuestión de las transiciones –tal

como en realidad ocurren, transiciones hacia resultados inciertos– sugiere un planteamiento diferente de este debate. Tal vez lo que llamamos «determinismo» sea en gran medida el proceso interno de los sistemas históricos que convierte la «lógica» del sistema en una serie de estructuras institucionales autorreforzadas dotadas de movimiento propio que «determinan» la trayectoria a largo plazo. Y quizá lo que llamamos «libre albedrío» cobre mayor importancia en los procesos de «transición», cuando, precisamente por el derrumbe de esas mismas estructuras, las opciones históricas reales son variadas y difíciles de predecir.

Esto dirigiría nuestra atención colectiva al estudio del funcionamiento de tales procesos estocásticos. Tal vez no lo sean en absoluto, sino que tengan una clave interna oculta, o tal vez la clave interna sea algún proceso que los hace estocásticos (es decir, que en realidad no están sujetos a la manipulación humana). O quizá, lo que resultaría menos aceptable para los habitantes del planeta, Dios juega a los dados. No lo sabremos a menos que indaguemos, y tal vez ni siquiera entonces lo sepamos. ¿Pero cómo indagar? Esto nos lleva a la última y más profunda premisa de esta serie, la que se refiere a la naturaleza de la ciencia.

VII

> La ciencia es la búsqueda de reglas que resumen de manera sucinta por qué todo es como es y cómo suceden las cosas.

La ciencia moderna no es hija del siglo XIX, se remonta por lo menos al XVI y tal vez incluso al XIII. Se ha inclinado fuertemente por el lado determinista de la ecuación, el de la linealidad y la concisión. Los científicos han sometido cada vez más y más ámbitos del universo a su indagación, y el mundo del hombre sin duda ha sido el último de dichos ámbitos. Las ciencias sociales nomotéticas se afianzaron en nombre de esta tradición.

La metodología que adoptaron las ciencias sociales nomotéticas imitó los principios básicos de las ciencias naturales, que las antecedieron en cuanto a éxito social: investigación empírica sistemática y precisa, seguida por la inducción para formular teorías. Cuanto más elegante la teoría, más avanzada la ciencia. Luego vendrían las aplicaciones prácticas. Las ciencias sociales nomotéticas han sido criticadas por sus insuficiencias –en comparación con la física– pero mantenidas por la certidumbre de que la ciencia era acumulativa y lineal.

En nuestras dudas sobre los supuestos anteriores estaba implícita –y ahora debería ser evidente– otra perspectiva de la ciencia. Si rechazamos la utilidad de la distinción nomotética-idiográfica, entonces estamos poniendo en duda la utilidad de la concepción newtoniana de la ciencia. No lo hacemos, como en el caso de los idiógrafos, invocando la peculiaridad de la investigación social (los seres humanos como actores reflexivos). Dudamos también de su utilidad para las ciencias naturales (constatamos que durante las dos últimas décadas se ha verificado una orientación hacia las ciencias naturales no lineales, que atienden a los procesos estocásticos).

De manera específica, y en términos de lo que hemos venido denominando ciencias sociohistóricas, planteamos si el método de ir de lo concreto a lo abstracto, de lo particular a lo universal, no debería invertirse. Tal vez las ciencias sociales históricas deberían *partir* de lo abstracto y avanzar hacia lo concreto, para luego concluir con una interpretación coherente de los procesos seguidos por sistemas históricos particulares que explicara de forma convincente la trayectoria histórica concreta que éstos siguieron. Lo determinado no es lo sencillo, sino lo complejo, incluso lo hipercomplejo, y por supuesto ninguna situación concreta es más compleja que los largos momentos de transición, cuando las restricciones más simples se vienen abajo.

La historia y las ciencias sociales adoptaron su forma actual dominante en el momento del triunfo indiscutible de la lógica de nuestro sistema histórico actual y son hijas de esa lógica. Pero ahora vivimos el largo momento de transición en que las contradicciones de ese sistema han hecho imposible seguir ajustando su maquinaria. Vivimos en un periodo de verdadera elección histórica, incomprensible desde los supuestos de ese sistema.

El análisis de los sistemas-mundo es un llamamiento a construir una ciencia sociohistórica que no rehúya las incertidumbres de la transición, que contribuya a la transformación del mundo al mostrar las opciones reales sin dar por sentado el triunfo inevitable del bien. Es un llamamiento a derribar las barreras que nos impiden explorar muchas áreas del mundo real. No es un paradigma de la ciencia sociohistórica, sino un llamamiento a discutir sobre el paradigma.



IX Mantener con firmeza el timón: sobre el método y la unidad de análisis

Durante mucho tiempo he mantenido la posición de que el análisis de los sistemas-mundo se ha labrado un espacio epistemológico, aun estrecho, entre las pretensiones idiográfica y nomotética. Este artículo fue la consecuencia del hecho casi inevitable de que incluso quienes tratan de avanzar por esa vía caen fácilmente en una u otra tentación; constituye un llamamiento a la precaución intelectual al avanzar por este difícil terreno.

El análisis histórico/social es como manejar un bote en aguas turbulentas. Los peligros vienen de todas partes. Se requiere no sólo buen juicio, sino capacidad y voluntad para mantener con fuerza el timón. Cuando comencé a escribir *The Modern World-System* en 1970 pensé que la cuestión era ante todo sustantiva, esto es, que estaba entrando en un debate sobre la interpretación más útil de lo que había sucedido históricamente. El análisis de los sistemas-mundo era para mí un conjunto de protestas contra los modos de interpretación prevalecientes, en primer lugar y ante todo contra la teoría de la modernización (véase el capítulo VI de este mismo volumen). Pero pronto vi que, para poder llegar a una interpretación útil de lo que había sucedido históricamente, había que disponer de un método útil. Y eso ha resultado no sólo una cuestión más controvertida e intrincada que la de la interpretación sustantiva de la realidad histórica, sino también más resbaladiza.

Mi preocupación por el método me llevó a considerar como cuestión clave la «unidad de análisis», que es por lo que se habla de «análisis de los sistemas-mundo». Se supone que la unidad de análisis apropiada es un sistema-mundo, con lo que, al menos en principio, aludía a algo diferente del Estado-nación moderno, más amplio, y definido por los límites de una división del trabajo real. Por eso comencé con cuestiones espaciales o geográficas. La metáfora básica centro/periferia es original y etimológicamente una metáfora espacial.

Pero a medida que avanzaba me pareció que el espacio no podía separarse nunca analíticamente del tiempo, y que la unidad de la que estamos hablando era por consiguiente un espacio-tiempo[1], en concreto lo que denominé espacio-tiempo estructural. Para dotarle de un vocabulario de fácil referencia, concebí el espacio-tiempo estructural como algo dividido en «sistemas históricos». Me gustaba esa expresión porque recogía lo que juzgaba la tensión esencial del espacio-tiempo estructural, que es un sistema (lo que significa que posee reglas permanentes de relación/proceso y, por lo tanto, contiene ritmos cíclicos) pero que también es histórico (lo que significa que es diferente en cada momento y, por lo tanto, contiene tendencias a largo plazo). Al condensar en un solo concepto los ritmos cíclicos y las tendencias a largo plazo, estaba utilizando evidentemente una analogía orgánica. Un sistema histórico tiene una vida: nace o es generado, vive o progresa, muere o se desintegra. Cada uno de esos tres momentos del organismo se pueden analizar y localizar en el espacio-tiempo.

Desde sus inicios institucionales, las que en el siglo XIX recibieron el nombre de «ciencias sociales» se vieron envueltas en un *Methodenstreit* [disputa sobre métodos], planteado en términos de dos epistemologías alternativas. Por un lado, estaban quienes creían que el objeto de investigación era el discernimiento de leyes generales del comportamiento humano independientes de cualquier época y lugar. Su modelo confeso era el método de la física clásica en tanto fuera posible, tratando de reproducir su éxito científico (y social). Windelband lo llamó método nomotético, y quienes lo proponían alcanzaron posiciones dominantes en las recientes «disciplinas» universitarias de la economía, la sociología y la ciencia política. Por otro lado, estaban quienes creían que la búsqueda de leyes generales no sólo era inútil, sino también peligrosa, al alejar a los investigadores de lo que este grupo consideraba su tarea primordial, examinar la realidad empírica, que siempre es particular, esto es, idiosincrásica. Lo que realmente sucedió, en la famosa expresión de Ranke, podía discernirse, y una vez discernido, reconstruirse poniéndose en la situación de los protagonistas. A eso se le llama un método idiográfico, y sus proponentes dominaron la historia y en gran medida la antropología.

Esta diferencia entre nomotético e idiográfico, entre sincrónico y diacrónico, entre objetivo y subjetivo, entre estructura y agencia, se ha replanteado y vuelto a discutir bajo muchas etiquetas y muchos avatares. No obstante, los vínculos organizativos existentes entre la epistemología y las disciplinas específicas en gran medida reflejados en la realidad universitaria vigente entre, digamos, 1880 y 1945 se han ve-

[1] Véase I. WALLERSTEIN, «The Invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems», en Immanuel WALLERSTEIN, *Unthinking Social Science*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 135-148 [ed. cast., «El invento de las realidades del TiempoEspacio: Hacia una comprensión de nuestros sistemas históricos», en *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 149-163].

nido distendiendo desde entonces, y en particular desde la década de 1970. De forma que si bien el debate todavía sigue ahí, los miembros de cada bando ya no son tan fácilmente reconocibles por el nombre del departamento universitario en el que enseñan.

Por supuesto, ese debate fue rara vez burdo; de sus sutilezas surgieron no dos, sino un millar de posiciones. Sin embargo, la brecha era profunda. Además, siempre había escuelas de pensamiento que rechazaban los términos concretos del debate, y sugerían bien que el dilema era falso, bien que la posición correcta era el justo medio o la que resultaría de una *Aufhebung* [superación dialéctica]. Este grupo siempre estuvo en minoría, aunque siempre fue una minoría ruidosa. Me cuento entre ellos, y la he calificado como «una guerra en dos frentes»[2].

A partir de 1945 ha crecido el número de investigadores descontentos con las ciencias sociales establecidas (incluida por supuesto la historia), debido a que los imperativos metodológicos (ya fueran nomotéticos o idiográficos) los habían empujado de hecho al estudio de lo infinitamente pequeño en el tiempo y el espacio, con lo que los problemas, las realidades a gran escala, el cambio social a largo plazo, habían quedado eliminados de la perspectiva académica. Se produjo un llamamiento a la renovación intelectual y en favor de nuevos (más bien resucitados) temas de análisis. Este llamamiento recibió varios nombres: teoría de la dependencia, análisis de las civilizaciones, historia mundial, análisis de los sistemas-mundo, sociología histórica, economía a largo plazo, economía política internacional y otros muchos; la lista es larga. Se podrían llamar opiniones disidentes, en el sentido de que todas ellas disentían de las prevalecientes, que todavía dominaban en gran medida las universidades.

Las aguas son turbulentas en dos sentidos. La realidad sociohistórica es enormemente compleja; de hecho, representa la más compleja de todas las realidades, y sabemos realmente poco de ella todavía. Pero son aguas turbulentas también en otro sentido. El estudio de la realidad histórico/social es una cuestión muy sensible, que tiene inmensas consecuencias para las estructuras de poder existentes en nuestro sistema-mundo. Por eso los análisis son estrechamente vigilados, presionados y controlados. Las opiniones del *establishment* no sólo son equivocadas, están poderosamente protegidas por medios extraintelectuales. Si tenemos que navegar en aguas tan turbulentas, debemos mantener con firmeza el gobernalle del timón, y en particular no debemos caer en las tentaciones del mundo, que son sobre todo tres: devenir nomotético, devenir idiográfico y reificar. Y veo que muchos de los disidentes dedican en mi opinión poca atención a esos peligros. Los analizaré uno por uno.

---

[2] I. WALLERSTEIN, «The Annales School: The War on Two Fronts», *Annals of Scholarship* 1-3 (verano de 1980), pp. 85-91.

LA TENTACIÓN NOMOTÉTICA

Dado que cualquier explicación se remite en último término a una ley general, aunque sea implícita y aunque se niegue en concreto, resulta tentador hacer tan generales y simples como sea posible las leyes que utilizamos. Ahora bien, por esa generalización se paga obviamente un precio. Cuanto más generales, cuanto más diferentes sean las cosas que explican, menos aspectos explicarán de cada cosa. Depende de lo que queramos explicar. Para la mayoría de las cosas, si utilizamos una ley demasiado general, la explicación es insuficiente, y si utilizamos una generalización demasiado estrecha, la explicación es engañosa. Así pues, se debe hacer un juicio pragmático en términos de rentabilidad, algo así como un constante análisis de coste-beneficio, aunque no siempre sea explícito.

En el análisis de los sistemas-mundo, Christopher Chase-Dunn y otros se han planteado una pregunta muy simple y obvia: si nuestra unidad de análisis es un sistema-mundo y si hay varios tipos de sistemas-mundo (no muchos, pero más de uno), ¿no resultaría útil comparar entre sí esos tres o cuatro tipos, discernir sus semejanzas y diferencias, y llegar así a una explicación más general de su funcionamiento? Ésta es la tentación nomotética, que Chase-Dunn ha argumentado de esta forma:

> La perspectiva de los sistemas-mundo ha ampliado el ámbito temporal y espacial de la teorización sobre el cambio social. Nuestra comprensión de la modernidad se ha transformado radicalmente al estudiar el sistema-mundo centrado en Europa durante los últimos quinientos años. Pero el análisis de un solo sistema tropieza con limitaciones metodológicas y teóricas. Para desentrañar los cambios fundamentales necesitamos entender las causas de las constantes estructurales que se dan habitualmente por supuestas en el sistema-mundo moderno. Esas «constantes» estructurales varían cuando ampliamos el ámbito de comparación e incluimos tipos muy diferentes de sistemas-mundo. ¿Son inevitables en todo conjunto sistémico las jerarquías interestatales del tipo centro/periferia? ¿Comparten todos los sistemas-mundo una lógica de desarrollo subyacente parecida o se dan variaciones fundamentales entre distintas lógicas sistémicas? Estas preguntas sólo se pueden afrontar científicamente mediante un examen comparativo que haga uso del conjunto de pruebas reunidas por historiadores, etnógrafos y arqueólogos con respecto a las actividades humanas durante periodos muy largos de tiempo, mucho más largos que los quinientos años del sistema-mundo moderno[3].

Así pues, Chase-Dunn se muestra dispuesto a comparar el «sistema-mundo» cahokia del curso medio del Mississippi con Mesopotamia y con el sistema-mundo capitalista moderno. Con ese fin, pide que «los conceptos desarrollados para el análisis del siste-

---

[3] Christopher CHASE-DUNN, «The Comparative Study of World-Systems», *Review* 15-3 (verano de 1992), p. 313.

ma moderno sean aplicados con cuidado; algunos de ellos tendrán que redefinirse para evitar proyectar sobre el pasado la realidad contemporánea».

Podría funcionar, pero soy un tanto escéptico al respecto. Una de las razones principales es que me pregunto si se puede tomar un conjunto de conceptos desarrollados para el análisis de un sistema histórico, evaluarlos uno por uno, redefinirlos de alguna forma más general (de modo que el sistema-mundo moderno resulte ser únicamente una variante), y luego recombinarlos para el análisis de Cahokia o de Mesopotamia. Esto presupone cierta independencia entre los conceptos, que me parece muy dudosa. En concreto, el concepto «centro/periferia» no se puede disociar analíticamente del concepto «conflicto de clases», del concepto «sistema interestatal» o del concepto «acumulación incesante de capital». Es decir, que el conjunto de conceptos desarrollados para un análisis fructífero del sistema-mundo moderno es un conjunto. Disociado, redefinido (en el sentido de dar diferentes valores a cada uno) y vuelto a reunir, puede tener la misma coherencia que una vasija de barro rota y vuelta recomponer torpemente.

Sin duda se pueden encontrar semejanzas entre Cahokia, como ejemplo de estructuras sin Estado, sin clases (?), Mesopotamia, como un ejemplo de imperio-mundo (si es que era así), y el sistema-mundo moderno, como ejemplo de economía-mundo capitalista. ¿Pero son esas semejanzas y las correspondientes diferencias analíticamente interesantes para los problemas que deseamos resolver? Podría haber algunas, pero examinar estos problemas no parece ser la línea que ha venido siguiendo el «estudio comparativo de los sistemas-mundo», insistiendo en la comparación de las reglas que gobiernan el sistema (lo que yo llamaría atender a la trayectoria vital de los sistemas). En este caso creo que estamos comparando manzanas y naranjas, y no creo que podamos avanzar mucho diciendo que ambos son frutos y no hojas.

Quizá sería una línea fructífera de investigación comparar tanto la génesis como la crisis terminal de los sistemas, para ver si existe algún patrón de comportamiento que pudiera, pues, *a)* darnos nuevas perspectivas de la «historia mundial», si con ello aludimos al despliegue sincrónico de la existencia social humana, y *b)* ilustrarnos cómo funcionan las bifurcaciones sistémicas (véase Prigogine) en los sistemas históricos, lo que a su vez podría ayudarnos a *c)* dilucidar la cuestión práctica de cómo influir sobre la bifurcación actual (o colapso sistémico, o transformación de un sistema histórico en otro u otros varios).

He indicado que dónde trazamos la línea en nuestro trabajo en esta división (o tensión intrínseca) nomotética/idiográfica es una cuestión pragmática, y he sugerido razones por las que no apostaría por el «estudio comparativo de sistemas-mundo» en términos de interpretaciones útiles. Pero por supuesto puedo estar equivocado. Me sentiría menos preocupado por esta línea de trabajo si sus practicantes fueran más cautos en cuanto a la tentación nomotética.

LA TENTACIÓN IDIOGRÁFICA

En el mismo artículo citado, Chase-Dunn critica dos extremos de un continuo, que llama los «amontonadores» y los «separadores». «Los amontonadores extremos son quienes, mirando hacia atrás en el tiempo, ven únicamente un sistema global... Los separadores extremos son quienes sólo atienden a los procesos locales excluyendo conexiones más distantes»[4]. Se pronuncia insistentemente en favor de una posición intermedia. Pero tal como la plantea, la cuestión no queda demasiado clara. Uno de sus extremos es temporal (demasiado remoto), y el otro, espacial (demasiado local). Por supuesto, ambos son en realidad espacio-temporales, y lo más importante, los dos «extremos» son de hecho sólo uno: ambos son manifestaciones de la tentación idiográfica. Decir que todo es una sola cosa, o decir que cualquier «unidad» es única, es decir, diferente de todas las demás unidades, son dos formas de evitar la explicación estructural. En un caso no puede haber variación ni por lo tanto estructuras alternativas; en el otro sólo hay variaciones, y no hay dos cosas que se puedan agrupar juntas en tanto que estructuras.

Reconocemos fácilmente en el localismo una particularización familiar, el apuntalamiento habitual del análisis idiográfico. Presumiblemente, los disidentes de los que hablaba antes son todos ellos alérgicos a un localismo tan derrotista. Pero una única gran historia es sólo otra forma de tentación idiográfica, y ésa es la ruta que ha elegido André Gunder Frank en sus recientes escritos sobre la «historia del sistema mundial»:

> Ahora también insisto en examinar «conexiones sistémicas en un solo proceso histórico» iniciado mucho antes del siglo XVI. Ahora examino estas relaciones sistémicas en un único proceso histórico que cubre un ámbito social y geográfico mucho más amplio, incluyendo al menos toda la ecumene afro-euro-asiática, de la que Europa y su mundo es sólo una parte. Así, el ámbito histórico y sociográfico ya no comienza ni se centra en Europa, que por el contrario se incorporó a él bastante tarde. También cuestionaré la supuesta unicidad histórica y quizá la relevancia socio-teórica del modo de producción capitalista moderno[5].

No es éste el lugar más a propósito para analizar la versión de Frank sobre la evolución de la historia mundial. Aquí quiero plantear únicamente dudas metodológicas. Cualquier cosa a la que se pueda llamar sistema estará «abierto» en algunos puntos de su contorno. Siempre se puede destacar esa abertura e insistir en que el supuesto sistema forma parte en realidad de un sistema más amplio. No llevaría mucho tiempo llegar al mayor de todos los sistemas posibles, el universo desde el comienzo de su existencia. Si ese supersistema es o no abierto, es un asunto de debate filosófico y científico. Y en ese sentido todo está determinado por el *big bang*, si es que lo hubo. Pero aunque

---

[4] *Ibid.*, p. 317.

[5] André Gunder FRANK, «A Theoretical Introduction to 5000 Years of World System History», *Review* 12-2 (primavera de 1990), p. 164.

es saludable recordar esto, no creo conveniente construir nuestros análisis sobre una arena tan movediza, que rápidamente nos tragaría. Una vez más, se trata de una cuestión práctica.

Frank dice que la historia no comenzó en 1500, sino más bien en el 3000 a. de n. e. (poco más o menos). Quizá, ¿pero qué lógica nos obliga a pararnos en el 3000 a. de n. e.? ¿Por qué no en el 10000 a. de n. e.? ¿Por qué no remontarnos hasta el austrolopiteco, o hasta los prehomínidos? Una vez más, depende de la pregunta a la que queramos responder; y eso depende a su vez de la cronosofía de cada uno[6]. Si uno piensa que la historia del mundo ha sido descrita siempre como una curva lineal ascendente, entonces es muy importante seguir la línea de argumentación de Frank, explícitamente destinada a socavar una lectura eurocéntrica del progreso. Básicamente, afirma que los europeos, ya sea en torno a 1800 o en torno a 1500, no hicieron nada especial. Que no formaban sino una parte, «bastante tardía», de la historia de los logros de la humanidad. Éste es el saludable mensaje que nos envía Frank, y yo simpatizo con él, sólo que no creo que la historia del mundo haya sido una curva lineal ascendente. Creo, para decirlo crudamente, que la curva comenzó esencialmente a ascender con la llamada revolución agrícola (pese a sus aspectos sociales negativos), y que esencialmente comenzó a descender con la constitución de un sistema-mundo capitalista (pese a algunas ventajas que se han exagerado mucho), y que puede volver a subir de nuevo (pero también puede no hacerlo) con la futura desaparición del sistema-mundo capitalista. Si se adopta esta cronosofía no hay forma de borrar la marca de 1500. Por el contrario, debemos aplicar mucha más energía que hasta ahora en la cuestión de la génesis: ¿qué es lo que permitió a los europeos emprender este importante paso atrás?[7] Y también tenemos que dedicar mucho más tiempo a la cuestión de la bifurcación, desaparición y/o transición, lo que puede requerir un examen comparativo (siguiendo las líneas que sugería al hablar de Chase-Dunn).

Siempre es fácil, como he dicho, establecer generalizaciones plausibles (aunque no siempre sean muy interesantes). Siempre es posible insistir en que cada situación particular es diferente de cualquier otra en algún aspecto y que, por lo tanto, todas las generalizaciones son falsas. Y siempre es fácil demostrar la continuidad de una única realidad, en el sentido de que siempre hay algunas cosas que no parecen cambiar. En cualquier caso, no hay cesuras en la historia que sean vacíos, abismos infranqueables. El mundo sigue adelante, microsegundo a microsegundo. Lo difícil es hallar el equilibrio apropiado y estar seguro de que es el más adecuado a la pregunta que se desea responder.

---

[6] Krzystof POMIAN, «The Secular Evolution of the Concept of Cycles», *Review* 2-4 (primavera de 1979), pp. 563-646.

[7] I. WALLERSTEIN, «The West, Capitalism, and the Modern World-System», *Review* 15-4 (otoño de 1992), pp. 561-619.

LA TENTACIÓN REIFICADORA

Los analistas no manipulan los datos, aunque muchos de ellos prefieran pensar que es eso lo que están haciendo. Lo que sí manipulan son los conceptos. Los conceptos se convierten en nuestros amigos, y hasta en nuestros hijos. Cobran vida propia, y surge la tentación de extender su uso más allá del propósito para el que se crearon. De eso trata la reificación. En el estudio del cambio social a largo plazo y a gran escala, uno de los conceptos más frecuentemente empleados es el de civilización. De hecho, la mayoría nosotros tiene en mente una lista bastante común cuando utilizamos ese término: Occidente (o la cristiandad), quizá Rusia (o todo el mundo ortodoxo), el islam (o el mundo árabo-islámico), Persia, la India, China, quizá Japón y Corea separados del mundo chino; y las desaparecidas: Bizancio, Mesopotamia, los incas, el Egipto faraónico, la antigüedad clásica (¿o habría que considerar a Grecia y Roma por separado?), etc. ¿Hay civilizaciones africanas o una sola civilización africana? La lista es mejorable, por supuesto, pero ésa no es la cuestión. Es una lista bastante limitada, que comprende como mucho veinte o treinta ejemplos.

¿Qué es una «civilización»? Es difícil precisarlo porque diferentes analistas utilizan distintos criterios. Para la mayoría implica habitualmente un elemento lingüístico, un elemento religioso (o cosmológico), un modelo específico de «vida cotidiana», una localización espacial (aunque sea borrosa o cambiante) y quizá también un elemento ecológico, y acaso, menos convincentemente, una misma etnicidad y cierta uniformidad genética. También esta lista podría alargarse. Si se consideran las civilizaciones enumeradas más arriba, la que parece tener una historia continua más dilatada es la china. Hablamos de una civilización china que supuestamente se remonta a la primera dinastía y prosigue hasta hoy día. ¿Qué continuidad implica esto? Por supuesto, podemos hallar continuidades: quizá no exactamente la misma lengua, pero sí algunas (¡*sic*!) relacionadas; no la(s) misma(s) religión(es), pero sí algunos vínculos entre formas antiguas y otras posteriores; no los mismos modelos de vida cotidiana, pero sí algunas peculiaridades de larga duración; más o menos la misma geografía, con tal de que uno no sea demasiado quisquilloso sobre la amplitud de las fronteras; y no se puede decir mucho sobre el origen étnico y genético.

Así como se puede defender una sola historia mundial, también se puede defender una sola historia china, con un nivel parecido de plausibilidad, o quizá más alto. Y seguramente se puede defender que muchos/la mayoría de los chinos de hoy (pensadores o políticos chinos) creen en esa continuidad y actúan en función de esa creencia. Supongamos, no obstante, que alguien postulara que China, desde 1945 o desde 1850, está más próxima en general, en multitud de parámetros sociales, a Brasil desde 1945/1859 que a la «China» de la dinastía Han. No podríamos rechazar por las buenas esa argumentación.

Evidentemente, se puede eludir la cuestión con una decisión de sentido común: en ciertos aspectos sí, y en otros no. Pero el problema no desaparecería. Para muchos pro-

pósitos, tenemos que decidir si es más útil considerar la China contemporánea y Brasil como dos ejemplos del mismo fenómeno (digamos, países subdesarrollados de grandes dimensiones en el seno del sistema-mundo moderno o de la economía-mundo capitalista) o considerar la China de hoy y la China de los Han como dos ejemplos de civilización china, comparándolos (supongo) con el Brasil de hoy, descendiente de algo incierto de hace 1500 años, como dos ejemplos de no sé qué (¿quizá la civilización cristiana?).

¿No sería mejor si no reificaramos las civilizaciones? Una forma de pensar sobre China es considerarla un nombre vinculado a una localización geográfica en la que existieron sucesivos sistemas históricos, que tenían algunos rasgos en común y que mantuvieron (durante bastante tiempo) ciertos mitos relativos a la continuidad de su civilización. En ese caso, en lugar de la civilización china, quizá estemos hablando empíricamente de cinco, seis o siete sistemas históricos diferentes (cada uno de los cuales se podría aprovechar para los cuadros de cuádruple entrada que se derivarían de la tentación nomotética). Al menos no querría descartar esta forma de entender la «historia china» abrazando a toda prisa el «análisis de civilizaciones» (por supuesto, puedo entender la presión social contra la adopción de tal perspectiva sobre «China» u «Occidente» o la mayoría de los nombres que empleamos para las «civilizaciones»). China es sin duda el caso más coherente para la tesis civilizacionista. En todos los demás resulta difícil demostrar una continuidad cultural intrínseca. Evidentemente, si circunscribimos nuestro análisis a la escala y ámbito de un único sistema histórico, entonces la «geocultura» forma parte de su «sistemidad».

He examinado la hipótesis civilizacionista bajo el epígrafe de la tentación reificante. Casi siempre constituye una variante de la tentación idiográfica, pero también de vez en cuando de la tentación nomotética. Pero la reificación como tal es un problema recurrente porque tratamos con conceptos, y éstos son instrumentos de por sí ambiguos. La civilización no es en absoluto el único concepto que reificamos, pero en relación con el análisis del cambio social a largo plazo y a gran escala es el caso ejemplar.

CONCLUSIÓN

¿Qué es lo que podemos concluir? Supongo que el investigador debería ser intelectualmente monástico y resistirse a las tentaciones. Pero producto como soy de la «civilización estadounidense», creo que esa resistencia debe verse modulada por el pragmatismo. No veo otra vía. Se trata de cuestiones demasiado importantes como para no tenerlas en cuenta y demasiado urgentes como para ser descartadas del análisis dejando de combatir en esa guerra en dos frentes –en realidad en todos– al mismo tiempo. Sobre todo, pido cordura ante cualquier urgencia por gritar ¡eureka!

BIBLIOGRAFÍA

CHASE-DUNN, Chrispopher, «The Comparative Study of World-Systems», *Review* 15-3 (verano de 1992), pp. 313-333.

FRANK, André Gunder, «A Theoretical Introduction to 5000 Years of World System History», *Review* 12-2 (primavera de 1990), pp. 155-248.

POMIAN, Krzystof, «The Secular Evolution of the Concept of Cycles», *Review* 2-4 (primavera de 1979), pp. 563-646.

WALLERSTEIN, Immanuel, «Modernization: Requiescat in Pace», en Immanuel WALLERSTEIN, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 132-137 [cap. VI de este volumen].

— «The Annales School: The War on Two Fronts», *Annals of Scholarship* 1-3 (verano de 1980), pp. 85-91.

— «The Invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems», en Immanuel WALLERSTEIN, *Unthinking Social Science*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 135-148 [ed. cast., *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 149-163].

— «The West, Capitalism, and the Modern World-System», *Review* 15-4 (otoño de 1992), pp. 561-619.

X

Tiempo y duración: el tercio no excluso, o reflexiones sobre Braudel y Prigogine

Tanto Braudel como Prigogine han influido sobre mi planteamiento de las cuestiones epistemológicas, en particular sobre el tiempo y la duración. Me sorprendió hasta qué punto uno y otro trataron de seguir una estrecha *via media* entre las habituales alternativas epistemológicas de los sistemas de conocimiento modernos. En definitiva, me pareció que el reto consistía en construir un «tercio no excluso».

Aunque los debates epistemológicos son sin duda eternos, hay momentos en que parecen alcanzar mayor intensidad de la habitual. En esta última década del siglo XX atravesamos un momento de ese tipo. La ciencia parece verse sometida, según se dice, a un feroz ataque, y con ella la racionalidad, la modernidad y la tecnología. Hay quienes hablan de una crisis de civilización, de la civilización occidental y hasta de la mismísima idea de un mundo civilizado. Cuando los defensores de las nociones intelectuales prevalecientes parecen retorcerse de dolor en lugar de ignorar las críticas o responder a ellas con calma y (me atrevería a sugerir) racionalmente, parecería recomendable dar un paso atrás a fin de apreciar con mayor frialdad el debate subyacente.

Durante al menos dos siglos, la ciencia se ha visto coronada como la vía más legítima, y aun la única legítima, hacia la verdad. En el seno de las estructuras del conocimiento se ha santificado la creencia de que existen «dos culturas» –la de la ciencia y la de la filosofía (o las letras)– que no sólo se han considerado incompatibles, sino que también se han visto ordenadas jerárquicamente. De ahí que en casi todas partes las universidades hayan separado estas dos culturas en distintas facultades, y aunque aseguraran formalmente que ambas eran igualmente importantes, los gobiernos y las empresas no han vacilado en manifestar una clara preferencia, invirtiendo abundantemente en la ciencia y tolerando, en el mejor de los casos, las humanidades.

La creencia de que ciencia y filosofía son cosas diferentes y hasta antagónicas, el llamado divorcio entre ambas, es en realidad algo relativamente reciente, a lo que se llegó al final del proceso de secularización del conocimiento asociado al sistema-mundo moderno. Del mismo modo que la filosofía desplazó a la teología como fundamento de las proposiciones de verdad al final de la Edad Media, la ciencia desplazó a la filosofía a finales del siglo XVIII. En realidad, aunque he dicho «la ciencia», se trató de una versión muy particular de ésta: la que cabe asociar con Newton, Francis Bacon y Descartes. La mecánica newtoniana planteó una serie de premisas y proposiciones que lograron el *status* canónico en nuestro mundo moderno: los sistemas son lineales, deterministas y tienden al equilibrio; el conocimiento es universal y se puede expresar en último término mediante leyes generales simples, y los procesos físicos son reversibles. Esta última afirmación es la que parece más alejada de la intuición, porque sugiere que las relaciones fundamentales no cambian nunca, y que el tiempo es por tanto irrelevante; pero es una proposición esencial para mantener la validez del resto del modelo newtoniano.

Así pues, según este modelo, «tiempo y duración» no pueden constituir un tema significativo o importante, o al menos los científicos no tienen por qué ocuparse de él. Sin embargo, Prigogine, un premio Nobel de Química [en 1977], habla sobre ese tema, y yo, un sociólogo, también hablo de él. ¿Cómo es posible? Para entenderlo tenemos que tener en cuenta la historia de los debates epistemológicos acometidos durante los siglos XIX y XX.

Comenzaré por las ciencias sociales, un concepto inventado muy recientemente, en el siglo XIX. Constituyen un cuerpo de conocimientos sistemáticos sobre las relaciones sociales humanas que se creó e institucionalizó durante estos dos últimos siglos. En la división del conocimiento en dos culturas, las ciencias sociales se situaron, en cierto modo, en una posición intermedia, sin que eso quiera decir que la mayoría de los sociólogos, economistas y politólogos defendieran valientemente la legitimidad (por no hablar de la superioridad) de una tercera cultura; se sentían más bien incómodos en ese espacio intermedio, y divididos entre ellos, debatiendo continuamente si las ciencias sociales estaban más cerca de las ciencias naturales o de las humanidades.

Quienes consideraban las ciencias sociales como disciplinas nomotéticas, en busca de leyes universales, argumentaban en general que no había ninguna diferencia metodológica intrínseca entre el estudio científico de los fenómenos humanos y el de los fenómenos físicos. Todas las diferencias aparentes eran extrínsecas y, por lo tanto, transitorias, aunque fueran difíciles de superar. De acuerdo con esta opinión, los sociólogos, economistas, etc., eran simplemente físicos newtonianos atrasados, destinados en principio a ponerse al día en algún momento, lo que implicaba la reproducción de las premisas teóricas y técnicas de las disciplinas más avanzadas. Desde este punto de vista, el tiempo (es decir, la historia) era tan irrelevante para los fenómenos sociales como para la física del estado sólido o la microbiología. Importaba mucho más la reproducibilidad de los datos y la calidad axiomática de la categorización.

En el otro extremo del espectro estaban los historiadores idiográficos, que insistían en que la acción social humana no es repetitiva y, por lo tanto, no caben generalizaciones a gran escala que mantengan su contenido de verdad en cualquier momento y lugar. Insistían en la importancia de las series diacrónicas –la historia como narraciones– así como en la estética del estilo literario. Supongo que no se puede decir que rechazaran del todo el tiempo, ya que enfatizaban e insistían en la diacronía, pero su tiempo era exclusivamente cronológico. Lo que ignoraban era la duración, porque ésta sólo se puede definir abstrayendo, generalizando, mediante una cronosofía. Habitualmente, los autores de esa corriente preferían considerarse humanistas e inscribirse en la facultad de letras, para mostrar su desdén hacia las ciencias nomotéticas.

Pero incluso estos historiadores humanistas e idiográficos cayeron en la idolatría de la ciencia newtoniana. Temían a la especulación (y por ende a la filosofía) mucho más que las generalizaciones (y por consiguiente a la ciencia). Eran newtonianos *malgré soi* [a su pesar]. Para ellos los fenómenos sociales eran de naturaleza atómica; sus átomos eran los «hechos» históricos, registrados en documentos escritos, que se podían localizar en su mayoría en los archivos. Eran empiristas hasta los tuétanos. Se aferraban a una visión inmediata de los datos y a su fiel reproducción en los escritos históricos. La inmediatez solía significar una escala muy pequeña tanto en el tiempo como en el espacio. Así pues, esos historiadores humanistas eran también positivistas, y la mayoría de ellos no veía apenas contradicción entre esos dos calificativos.

Esta definición de las tareas del historiador se fue imponiendo en el mundo académico entre 1850 y 1950, lo que no quiere decir que no suscitara también afiladas críticas. Una de las corrientes de oposición más importantes nació en Francia con la revista *Annales*, fundada por Lucien Febvre y Marc Bloch. En una carta escrita en 1933 a Henri Pirenne, quien compartía su descontento con la historia positivista y cuya influencia sobre la escuela de los *Annales* fue muy profunda, Lucien Febvre decía de un libro de Henri Seignobos:

> Un atomismo polvoriento y pasado de moda, un ingenuo respeto por los «hechos», por el hecho más nimio, por la colección de hechos nimios que se piensa que existen «por sí mismos»[1].

Pero la crítica más clara y más completa del modo dominante de escribir historia fue la que realizó en 1958 Fernand Braudel, quien continuó la tradición de los *Annales* a partir de 1945[2]. Examinemos ese texto.

Comencemos con el título, «Historia y ciencias sociales. La larga duración». Si hay unos términos que resuman la posición y contribución de Braudel, es la *longue durée*. Se

---

[1] Bryce LYON y Mary LYON, *The Birth of Annales History: The Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935)*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, Commision Royale, 1991, p. 154.

[2] Fernand BRAUDEL, «Histoire et Sciences sociales: La longue durée», en *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969, pp. 41-83 [originalmente en *Annales E. S. C.*, XII (4), 1958, pp. 725-753].

trata por supuesto de la duración de la que venimos hablando, aunque la expresión de Braudel no suele traducirse a otros idiomas, empleándola tal cual. Es una expresión polémica, con la que Braudel pretendía combatir la práctica habitual de los historiadores que concentraban sus energías en el registro de acontecimientos de corta duración, lo que él denominaba (siguiendo a Paul Lacombe y François Simiand) *l'histoire événementielle* (algo así como «historia episódica»).

Para Braudel, la masa de «pequeños detalles» (algunos intrigantes, otros oscuros) que constituyen el núcleo de la historia tradicional, que es casi siempre historia política, supone únicamente una parte de la realidad, y de hecho una parte muy pequeña. Braudel señala que las ciencias sociales nomotéticas «retroceden casi horrorizadas frente al acontecimiento, y no les falta razón, ya que el corto plazo es la más caprichosa y engañosa de todas las duraciones»[3]. Y esa valoración es la clave de su famosa *boutade* en *La Méditerranée*: «Los acontecimientos no son más que polvo»[4].

Así pues, al tiempo cronológico de los acontecimientos Braudel contrapone la duración, *la longue durée*, asociada con el término «estructura», del que da una definición muy precisa:

> En las ciencias sociales se entiende por *estructura* algo organizado, coherente, relaciones relativamente fijas entre realidades y grupos sociales. Para nosotros, los historiadores, una estructura es sin duda algo unido, una arquitectura, pero sobre todo una realidad a la que el tiempo afecta sólo ligeramente y que se mantiene durante un largo periodo [...]. Todas las estructuras son al mismo tiempo apoyos y obstáculos[5].

Frente al tiempo que sólo está ahí, un mero parámetro físico externo, Braudel insiste en la pluralidad de tiempos *sociales*, tiempos que se crean y que, una vez creados, nos ayudan a organizar la realidad social y al mismo tiempo operan como restricciones a la acción social. Pero tras haber señalado los límites y errores de *l'histoire événementielle,* añade rápidamente que no son sólo los historiadores los que se equivocan:

> Juguemos limpio. Si hay quienes pecan centrando los análisis en los acontecimientos, la historia, aunque sea el principal culpable, no es el único. Todas las ciencias sociales comparten ese error[6].

Así pues, en opinión de Braudel, las ciencias sociales nomotéticas no son más virtuosas que la historia idiográfica a este respecto. Centra su discusión en la búsqueda de Lévi-Strauss de las relaciones sociales subyacentes bajo toda interacción social, un con-

---

[3] *Ibid.*, p. 46.

[4] F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le mode méditerranéen à l'époque de Philippe II,* París, Armand Colin, 1949 [ed. cast., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953].

[5] F. Braudel, «Histoire et Sciences sociales: La longue durée», cit., p. 50.

[6] *Ibid.*, p. 57.

junto de células elementales, a un tiempo simples y misteriosas (una vez más, los átomos), que el científico debe supuestamente rastrear para «capturar el sustrato de todas las lenguas, a fin de traducirlas a un código Morse»[7]. Tampoco es a eso a lo que alude Braudel con *la longue durée;* todo lo contrario:

> Reintroduzcamos la duración en lo que hacemos. He dicho que los modelos eran de duración variable. El tiempo del que hablan es válido sólo en la medida en que representa una realidad particular [...]. He comparado los modelos con naves. Los naufragios son quizá el momento más significativo.
>
> ¿Estoy equivocado al pensar que los modelos de la matemática cualitativa [...] no sirven de mucho para esos viajes, sobre todo porque circulan sólo en una de las muy numerosas rutas del tiempo, la de la duración larga, *muy larga,* al abrigo de todo tipo de accidentes, movimientos cíclicos, rupturas?[8]

Así pues, dice Braudel, la investigación de lo infinitamente pequeño (por el historiador idiográfico) y la búsqueda de la duración, no larga, sino *muy larga* (por los practicantes de ciencias sociales nomotéticas) –de esa duración tan larga dice: «Si existe, sólo puede ser el tiempo de los sabios»[9]–, comparten el mismo defecto. Braudel concluye con dos afirmaciones. En primer lugar, hay muchos tiempos sociales que se entrelazan y deben su importancia a una especie de dialéctica de las duraciones. De ahí que, en segundo lugar, ni el acontecimiento efímero y microscópico ni el dudoso concepto de una realidad infinita y eterna puedan servir para un análisis inteligente. Debemos situarnos, por el contrario, en lo que yo llamaría el tercio no excluso –a la vez tiempo y duración, un particular y un universal que es al mismo tiempo ambos y ninguno de los dos– si queremos llegar a una comprensión inteligible de la realidad.

Braudel entendía que la historia tradicional privilegiaba el tiempo (cierto tiempo) sobre la duración y trató de reintroducir *la longue durée* como instrumento epistemológico clave para las ciencias sociales. Prigogine entiende que la física tradicional privilegió la duración (cierta duración) sobre el tiempo y trata de reintroducir «la flecha del tiempo» como instrumento epistemológico clave para las ciencias naturales.

También ahí parece necesaria una historia de la controversia para entenderla. La historia de las ciencias naturales durante los últimos dos siglos difiere un poco de la de las ciencias sociales. La ciencia newtoniana ha seguido una trayectoria continua desde por lo menos el siglo XVII, como constructo intelectual y como ideología para la organización de la actividad científica. A comienzos del siglo XIX Laplace le dio su *status* canónico (o si se prefiere, de libro de texto). Muchos de sus practicantes entendían que se había concluido la teorización

---

7 *Ibid.*, p. 71.

8 *Ibid.*, pp. 71-72.

9 *Ibid.*, p. 76.

científica importante, y que todo lo que les quedaba a los científicos era pulir algunas rugosidades, así como seguir utilizando el conocimiento teórico con objetivos prácticos.

Pero como sabemos, o deberíamos saber, la teorización (como la historia) nunca concluye, ya que todo nuestro conocimiento, por válido que nos parezca en el presente, es transitorio en un sentido cósmico porque esta ligado a las condiciones sociales en las que se construyó. En cualquier caso, la ciencia newtoniana tropezó con realidades físicas que le resultaban difíciles de explicar, y a finales del siglo XIX, cuando Poincaré demostró la imposibilidad de resolver el problema de los tres cuerpos, se encontró en un atolladero, aunque la mayoría de los científicos no estaban dispuestos a reconocerlo.

Tan sólo en la década de 1970, el descontento con la mecánica newtoniana como paradigma de toda actividad científica se había generalizado lo bastante como para que podamos hablar de un movimiento intelectual significativo en las ciencias naturales que puso en duda las opiniones prevalecientes y hasta entonces sustancialmente inalteradas. Son muchos los nombres otorgados a este movimiento, y para resumir podemos llamarlo «estudios de la complejidad». Una de las figuras protagonistas de este reto ha sido Ilya Prigogine, que recibió el Premio Nobel de Química por sus trabajos sobre estructuras disipativas. Utilizaré como texto de referencia un reciente resumen de sus opiniones, *El fin de las certidumbres*, que lleva como subtítulo *Tiempo, caos y las leyes de la naturaleza*[10]. Del mismo modo que podemos considerar *la longue durée* como divisa de Braudel, también podemos considerar «la flecha del tiempo» (expresión que Prigogine tomó de Arthur Eddington, pero que ahora todos asocian con él) como su objeto de interés primordial.

Como punto de partida de este libro reproduce las conclusiones que extraía junto con Isabelle Stengers en otro anterior, *La nueva alianza*:

1. Los procesos irreversibles (asociados a la flecha del tiempo) son tan *reales* como los reversibles descritos por las leyes tradicionales de la física; no se deben interpretar tan sólo como aproximaciones a las leyes fundamentales.
2. Los procesos irreversibles desempeñan un papel *constructivo* en la naturaleza.
3. La irreversibilidad exige una ampliación de la dinámica[11].

La mecánica newtoniana, dice Prigogine, describe los sistemas dinámicos estables; pero del mismo modo que para Braudel *l'histoire événementielle* describía una parte, pero sólo una pequeña parte, de la realidad histórica, para Prigogine los sistemas dinámicos estables sólo son una parte, una pequeña parte, de la realidad física. En los sistemas inestables una pequeña variación de las condiciones iniciales, que siempre son particulares, produce resultados muy diferentes. La sensitividad frente a las condiciones iniciales es algo prácticamente no contemplado en la mecánica newtoniana.

---

[10] Ilya PRIGOGINE, *La Fin des Certitudes: Temps, Chaos et les Lois de la Nature*, París, Odile Jacob, 1996 [ed. cast., *El fin de las certidumbres*, Madrid, Taurus, 1997].

[11] *Ibid.*, p. 32 [p. 30] (cursiva en el original).

Y del mismo modo que para Braudel los efectos de *la longue durée* se muestran sobre todo a escala macroscópica, y no en las estructuras microscópicas, para Prigogine «es en la física macroscópica donde se imponen con más evidencia la irreversibilidad y las probabilidades»[12]. Por último, del mismo modo que para Braudel «los acontecimientos son polvo», para Prigogine «cuando nos ocupamos de interacciones *transitorias*, los efectos de difusión son despreciables»[13]. En opinión de Prigogine, la situación llega a ser la opuesta en *la longue durée* de Braudel: «En resumen, es en la interacción *persistente* donde se hacen dominantes los efectos de difusión»[14].

Para Braudel hay múltiples tiempos sociales. Sólo para la duración *muy larga* (una duración de la que decía, recordemos, «si existe, sólo puede ser el tiempo de los sabios») se pueden establecer leyes verdaderamente universales. Tal ciencia social nomotética supone la ubicuidad de los equilibrios, exactamente igual que la mecánica newtoniana. También Prigogine dice:

> Mientras que en el equilibrio o cerca de él, las leyes de naturaleza son *universales*, cuando nos apartamos del equilibrio se tornan específicas y dependen del tipo de proceso irreversible [...]. Lejos del equilibrio [...] la materia se hace más activa[15].

Y no le incomoda la idea de una naturaleza activa, sino todo lo contrario: «Precisamente porque [...] somos tanto "actores" como "espectadores" podemos aprender algo de la naturaleza»[16].

Hay empero una diferencia importante entre Braudel y Prigogine: sus puntos de partida. Braudel tuvo que combatir una concepción dominante de la historia que ignoraba la estructura, esto es, la duración, mientras que Prigogine tuvo que combatir una concepción dominante de la física que ignoraba las situaciones de desequilibrio y la sensitividad con respecto a las condiciones iniciales, es decir, el tiempo. Por eso Braudel insistía en *la longue durée* y Prigogine en la flecha del tiempo. Pero del mismo modo que Braudel no quería saltar del fuego de *l'histoire événementielle* a las brasas de la *très longue durée*, insistiendo en permanecer en el tercio no excluso, Prigogine no pretende renunciar al tiempo reversible para saltar a las brasas de la imposibilidad del orden y la explicación.

El tercio no excluso de Prigogine se denomina caos determinista:

> En realidad, estas ecuaciones son tan deterministas como las leyes de Newton; pero a pesar de ello dan lugar a un comportamiento que tiene un aspecto (*allure*) aleatorio[17].

---

[12] *Ibid.*, p. 51 [p. 48].
[13] *Ibid.*, p. 51 [p. 47].
[14] *Ibid.*, p. 62 [p. 57].
[15] *Ibid.*, p. 75 [p. 71].
[16] *Ibid.*, pp. 173-174 [p. 169].
[17] *Ibid.*, p. 35 [p. 33].

Bueno, quizás algo más que *allure*, porque también dice que la probabilidad es «intrínsecamente aleatoria»[18]. Por eso entiendo que su posición también se sitúa en el tercio no excluso. Es claramente intermedia:

> [...] el puro azar es tan incompatible como el determinismo con la realidad y con nuestra pretensión de entender el mundo. Lo que hemos intentado construir es una estrecha vía entre esas dos concepciones que conducen a la alienación: la de un mundo gobernado por leyes que no dejan espacio para la novedad y la de un mundo acausal absurdo, en el que no se puede describir ni predecir nada en términos generales[19].

El propio Prigogine califica su intento de «descripción mediatriz»[20], pero quiero insistir en que no se trata de defender los méritos de una proporción áurea, sino los del tercio no excluso –un caos determinista y un determinismo caótico– en el que tiempo y duración son decisivos, constantemente construidos y reconstruidos. Puede no ser un universo más simple que el que la ciencia clásica pensaba que estaba describiendo, pero sí más cercano al universo real; más difícil de conocer que el que acostumbramos a percibir, pero más interesante, más pertinente para nuestra realidad social y física, en último término más esperanzador desde el punto de vista moral.

Quiero concluir, en este día de Estados Unidos en Bélgica, con dos citas. La primera es del gran historiador belga Henri Pirenne:

> Cualquier reconstrucción histórica [...] se basa en un postulado: el de la identidad de la naturaleza humana a través de las épocas.
>
> Pero basta una breve reflexión para dejar claro que dos historiadores con la misma información a su disposición no la tratarán de la misma manera [...]. La síntesis histórica depende en gran medida, por consiguiente, no sólo de la personalidad de sus autores, sino también de su entorno social, religioso o nacional[21].

La segunda es del filósofo estadounidense Alfred North Whitehead:

> La ciencia moderna ha impuesto a la humanidad la necesidad de vagar de un lado a otro. Su pensamiento progresivo y su tecnología progresiva hacen del recorrido por el tiempo, de una generación a otra, una auténtica navegación por mares no cartografiados. Lo propio de las migraciones es su peligro y se precisa habilidad para evitarlo. Debemos esperar, por lo tanto, que el futuro nos exponga a peligros. Es propio del futuro ser peligroso, y entre los méritos de la ciencia se cuenta el de equiparlo para que cumpla su deber[22].

---

[18] *Ibid.*, p. 40 [p. 37].

[19] *Ibid.*, p. 222 [p. 217].

[20] *Ibid.*, p. 224 [p. 218].

[21] Henri PIRENNE, «La tâche de l'historien», *Le Flambeau* XIV (1931), pp. 19-20.

[22] Alfred North WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Nueva York, Mentor, 1948 [9.ª impresión, 1959; originalmente publicado en 1925], p. 125.

Empecé diciendo que se considera a la ciencia sometida a un severo ataque. No es cierto. Lo que se halla seriamente atacada es la ciencia newtoniana y la idea de las dos culturas, de la incompatibilidad entre ciencia y humanidades. Lo que se está construyendo es una visión renovada de la *scientia*, que es al mismo tiempo una visión renovada de la *philosophia*, cuya pieza central, epistemológicamente, no es sólo la posibilidad sino la exigencia de mantenerse en el tercio no excluso.

Nota

Este artículo se presentó en una *Conférence de prestige* sobre el tema «Temps et Durée» en la Universidad Libre de Bruselas, el 25 de septiembre de 1996.

BIBLIOGRAFÍA

BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée et le mode méditerranéen à l'époque de Philippe II,* París, Armand Colin, 1949 [ed. cast., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953].

—, «Histoire et Scences sociales: La longue durée», en *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969, pp. 41-83 [originalmente en *Annales E. S. C.*, XII (4), 1958, pp. 725-753].

LYON, Bryce y LYON, Mary, *The Birth of Annales History: The Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935)*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, Commision Royale, 1991.

PIRENNE, Henri, «La tâche de l'historien», *Le Flambeau* XIV (1931), pp. 5-22.

PRIGOGINE, Ilya, *La Fin des Certitudes: Temps, Chaos et les Lois de la Nature*, París, Odile Jacob, 1996.

WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World*, Nueva York, Mentor, 1948 [9.ª impresión, 1959; originalmente publicado en 1925].



¿Qué fronteras estamos trazando, y a quién situamos en su interior, cuando demarcamos los límites de la investigación social?

Desde 1974, como poco, vengo defendiendo que lo que llamo ciencia sociohistórica es una única disciplina, erróneamente dispersa en diversos contenedores durante el siglo XIX. La comisión internacional que presidí entre 1993 y 1995 hizo público en 1996 un informe, *Open the Social Sciences*[1], en el que se exponían las razones de este planteamiento. Este artículo es mi propia aportación personal y resumida; explico en él por qué el análisis de los sistemas-mundo no es un apartado especial de las ciencias sociales, y menos aún de la sociología, sino un llamamiento a reestructurar el conjunto de las ciencias sociales.

En otro tiempo había conocimiento y/o sabiduría. Fuera cual fuera su fuente o su marco intelectual, se trataba más o menos de la misma totalidad. Al irse acumulando, el conocimiento fue quedando cada vez más claro que ningún individuo podía conocerlo todo, ni siquiera ser competente en todo tipo de problemas. Parecía conveniente y natural dividir el conocimiento en sectores y esperar que la gente se especializara, es decir, que trabajara ante todo en un sector particular. Este modelo simple de diferenciación se adecua a los modelos de diferenciación de las estructuras sociales en general. Sin embargo, como todos los modelos de diferenciación, da por supuesta la «naturalidad» del proceso y en este caso de dos aspectos en particular: que esos sectores tienen «fronteras» y que las fronteras que se han establecido son evidentes de por sí, o al menos inherentes a la naturaleza de las cosas.

Pero ¡no es exactamente así! «Crear fronteras» para separar «sectores» es una decisión social, preñada de consecuencias a corto y largo plazo para la distribución del poder y los re-

---

[1] I. WALLERSTEIN *et al.*, *Open the Social Sciences*, Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, Stanford (CA), Stanford University Press, 1996 [ed. cast., *Abrir las ciencias sociales*, México DF, Siglo XXI, 1996]

cursos y para el mantenimiento de la legitimidad de las instituciones sociales. Los límites establecidos no son ni mucho menos incuestionables. Se han mantenido, evidentemente, pero también se han ido modificando. Y lo que se ha creado socialmente puede desmantelarse socialmente.

La creación social de fronteras para la investigación social no es muy antigua; hacia 1750 apenas se podía decir que existieran. Hoy día, claro está, podemos hacer distinciones en el trabajo que entonces se hacía, digamos, en Europa occidental. Podemos utilizar términos tan descriptivos como la aritmética política o la *Kameralwissenschaft* para designar cierto tipo de trabajos, y algunos de esos términos fueron efectivamente utilizados por algunas personas de la época; pero no había fronteras reales que los individuos se sintieran obligados a respetar significativamente.

Entre 1750 y 1850 se esgrimieron en Europa occidental diversas razones arguyendo la necesidad de cierto tipo de límites. Pero retrospectivamente podemos ver que la mayoría de esos esfuerzos no tuvieron éxito. Hacia 1850 todavía no existía un conjunto claro de categorías que delimitaran dominios firmemente establecidos de la investigación social. Fue durante el periodo 1850-1914 cuando surgieron, prosperaron y cristalizaron nuestros límites actuales, haciéndose aún más firmes durante el periodo 1914-1945. Las categorías que triunfaron reflejaban el espíritu de la época y consagraban tres grandes escisiones: pasado/presente; Occidente/no Occidente; Estado/mercado/sociedad civil.

PASADO/PRESENTE

A quienes estudiaban el pasado se les llamaba historiadores, y a quienes estudiaban el presente, «científicos sociales», categoría genérica que incluía (como mínimo y en general) a economistas, politólogos y sociólogos. A esa diferenciación se le dio una pátina metodológica en el *Methodenstreit* [disputa sobre los métodos], en el que los historiadores adoptaron en general una actitud idiográfica, mientras que los economistas, politólogos y sociólogos optaban por la nomotética.

Es difícil entender o defender la especialización temporal sobre bases puramente intelectuales. Puede concebirse como dos formas alternativas de búsqueda de la verdad objetiva. Los historiadores argumentaban que si uno quiere saber lo que realmente sucede en el mundo social, se debe examinar lo que la gente realmente hace y los argumentos que ofrecen para hacerlo. Pero como la gente puede embellecer la verdad cuando se enfrenta a un investigador, es mejor observarla cuando no son conscientes de ser observados o tomar como objeto de investigación sus explicaciones. Si los agentes están muertos, no están en condiciones de embellecer la verdad para su presentación pública.

Además, como en la práctica no podemos observarlo todo, es mejor dedicarse a observar las cosas importantes, y la mejor fuente de datos sobre éstas (los acontecimientos)

son los archivos donde se almacenan documentos sobre los acontecimientos pasados. Los documentos allí almacenados suelen registrar acontecimientos importantes, por ejemplo, la carta de un embajador a su ministro con respecto a la estrategia a seguir en determinadas negociaciones.

En cuanto uno dirige su búsqueda de pruebas fiables a fuentes de archivo, la distinción pasado/presente cobra sentido metodológico. En el presente, los agentes/organizaciones importantes suelen tratar de mantener en secreto sus archivos internos y de restringir el acceso a ellos a los investigadores o, si se lo conceden, pueden alterar deliberadamente los archivos a fin de propagar desinformación. Además, hay que depurar no sólo la imagen que los propios agentes pretenden dejar *a posteriori* de sus actos, sino también, prosigue el alegato, las tendenciosidades potenciales del investigador. Se supone que éste mantendrá una actitud menos neutral sobre los acontecimientos actuales, que le pueden afectar directamente y sobre los que acaso desee influir alterando la información de que dispone; pero dado que no puede alterar los acontecimientos del pasado (aunque por supuesto puede no registrarlos adecuadamente), normalmente se sentirá más despegado de ellos. Así pues, si investiga el pasado y no el presente, es más probable que el investigador sea neutral y, por lo tanto, «objetivo».

Una aproximación minuciosa a los acontecimientos del pasado examinando la documentación contenida en los archivos conduce naturalmente a apreciar su complejidad y a insistir en ella, así como en su oscuridad. Los datos de archivo impresionan a los investigadores con su singularidad, casi cabría decir con su idiosincrasia. Tienden a sugerir la limitada aplicabilidad de las generalizaciones simples. Por consiguiente, a los lectores de los archivos les parecía lo más razonable y natural una actitud idiográfica.

Los practicantes de las ciencias sociales siguieron una lógica del todo opuesta en su búsqueda de objetividad. Esencialmente rechazaron el requerimiento de observar la acción humana mediante la lectura de archivos, preconizando además una observación más directa de situaciones en las que pudieran verificar independientemente los datos. Esto significaba que no podían limitar su búsqueda a acontecimientos del pasado, sino que necesariamente tenían que observar también los del presente. La lógica de esa investigación los llevaba todavía más allá. Dada la relación directa entre la fiabilidad de los datos y su reproducibilidad, comenzaron a pensar que *sólo* los datos actuales merecían crédito, ya que los antiguos eran en su mayor parte una reconstrucción especulativa de baja fiabilidad.

Los historiadores pretendían asegurar la neutralidad del investigador insistiendo en que el tema no le afectara mucho. La lejanía en el tiempo se consideraba una garantía mínima de objetividad. Los practicantes de las ciencias sociales pensaron que podían eliminar la intrusión de juicios subjetivos sustituyendo las afirmaciones cualitativas (necesariamente basadas en una evaluación interna, no reproducible y no verificable, por parte del investigador) por afirmaciones cuantitativas derivadas del mundo externo y al alcance de toda la comunidad científica. La identificación de la objetividad con la cuantificación reforzó su orientación hacia el presente.

Pero ¿cómo podían ignorar los científicos sociales prácticamente toda la historia pasada? Ahí es donde cobraba relevancia la actitud nomotética. Los practicantes de las ciencias sociales se consideraban a sí mismos científicos, con lo que querían decir, como los científicos naturales de la tradición newtoniano-cartesiana, que deseaban ir más allá del «sentido común», ya que el sentido común podía estar equivocado, y de hecho lo estaba a menudo[2]. La función del científico consistía en verificar, en descubrir los secretos que subyacen bajo la superficie de las observaciones o creencias de la gente corriente. Pero si se trata de descubrir secretos bajo la superficie, se está necesariamente teorizando. Y si se está generalizando, lo más seguro y simple es creer en la existencia de verdades universales. Ahora bien, si existen verdades universales, no importa dónde y cuándo se recojan los datos, con tal de que sean precisos, esto es, que recojan adecuadamente y se analicen de forma rigurosamente lógica. Esto supone una justificación metodológica de la orientación hacia el presente al menos tan poderosa como la justificación metodológica del historiador para orientarse hacia el pasado.

Aun así, la escisión no era inevitable, ya que no existía, o al menos no se hizo patente, hasta finales del siglo XIX. ¿Qué sucedió en esa época para que la grieta abierta cobrara notoriedad y firmeza? Si examinamos el origen social de los investigadores, descubriremos que el 95 por 100 (si no más) de los historiadores, sociólogos, economistas y politólogos de ese periodo se localizaban en cinco países: Gran Bretaña, Francia, las Alemanias, las Italias y Estados Unidos. ¿Y qué sabemos del ambiente político-cultural en esos cinco países durante aquella época? Todos ellos afrontaban una cuestión política básica: cómo responder a las demandas cada vez más atrevidas del creciente número de proletarios urbanos a raíz del considerable desarrollo industrial y de la conciencia sobre la soberanía popular.

La respuesta política fundamental a ese problema en los cinco países mencionados fue el establecimiento del «Estado nacional liberal». El Estado iba a ser «nacional» en tanto que concedería determinados derechos y exigiría determinadas lealtades al conjunto de sus «ciudadanos», categoría ésta que se definiría jurídicamente. Y el Estado iba a ser «liberal» porque reconocía que su función central debía ser la promoción de reformas graduales racionales que aliviaran las injusticias y el sufrimiento. Al establecer un Estado nacional liberal, los poderosos esperaban domeñar a las «clases peligrosas» y mantenerlas a raya. Este programa político tuvo un enorme éxito[3].

¿Dónde entra entonces la brecha pasado-presente? La orientación hacia el pasado, la historia basada en prejuicios idiográficos, era idónea para la creación de una identidad na-

---

[2] Véase el famoso artículo de Paul F. LAZARSFELD «The American Soldier – An Expository Review», *Public Opinion Quarterly* XIII (otoño de 1949), pp. 377-404. Lazarsfeld comienza su artículo recitando seis verdades obvias, todas las cuales resultaron ser falsas según los datos recogidos en el libro.

[3] Sobre esta caracterización del papel histórico del liberalismo como ideología, véase I. WALLERSTEIN, *After Liberalism*, Nueva York, New Press, 1995 [ed. cast., *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 1996].

cional. No es casual que en Alemania e Italia, los dos países de los cinco mencionados en los que más reciente era la integración nacional, la historia desplazara casi absolutamente a las ciencias sociales durante ese periodo. Pero las ciencias sociales, con su orientación hacia el presente y sus prejuicios nomotéticos, eran a su vez portentosamente adaptables a la planificación política, instrumento necesario del reformismo racional. Evidentemente, la historia detallada de cada una de las disciplinas es más complicada; pero a grandes rasgos la brecha pasado/presente contaba con una fuerte base social, viéndose apoyada y recompensada por las autoridades públicas, ya que les era muy útil.

OCCIDENTE/NO OCCIDENTE

Cuando las cuatro disciplinas de las que venimos hablando –historia, economía, politología y sociología– se alzaron con estructuras propias y límites bastante claros durante el periodo 1850-1914/1945, su foco de investigación era en la práctica casi exclusivamente «Occidente». Constituían estudios del mundo «civilizado» en el mundo civilizado.

Había varias razones para esa focalización. En primer lugar, imperaba el prejuicio social de que sólo valía la pena estudiar la realidad de Occidente, ya que sólo él había «progresado» históricamente. Además, se pensaba que sólo Occidente poseía los datos necesarios para el investigador: archivos para el historiador y datos cuantificables para las ciencias sociales. También se creía que sólo con respecto a Occidente se podían afrontar útilmente las cuestiones de la identidad nacional y la reforma racional, supuestamente peculiares de las llamadas naciones históricas, tecnológicamente avanzadas. Parecía tan evidente que había que emplear el tiempo en estudiar Occidente que la cuestión no se debatió nunca seriamente. En 1900, un historiador británico que se dedicara al estudio de la historia argentina, un sociólogo estadounidense que investigara sobre la urbanización en Japón, un economista francés que utilizara datos turcos para generalizar sobre los equilibrios de precios habrían sido tildados de extravagantes, por no decir de lunáticos.

Sin embargo, había una necesidad social de estudiar el mundo más allá de Occidente. En efecto, el periodo 1850-1914/1945 fue el del apogeo de la expansión imperialista, y los cinco países que constituían el «núcleo de la investigación social» estaban muy implicados en esa expansión. Incluso con las zonas del mundo no occidental donde Occidente no había impuesto su dominio colonial directo, mantenía al menos un contacto político inmediato y constante. Si la historia y las tres ciencias sociales nomotéticas no eran mecanismos adecuados para estudiar lo que quedaba fuera de Occidente, había que inventar e institucionalizar otras formas distintas de investigación social. Dos de ellas fueron la antropología y los estudios orientales. Se iban creando así nuevas fronteras.

La antropología se inventó como el estudio de pueblos diferentes de quienes los estudiaban, de los pueblos llamados «primitivos» (término totalmente aceptable en la se-

gunda mitad del siglo XIX). ¿Qué «pueblos» eran primitivos? La respuesta parecía empíricamente obvia: la mayoría (aunque no todas) de las poblaciones humanas no blancas que vivían bajo la égida política de los pueblos occidentales. Estos pueblos compartían, a ojos de los analistas occidentales, ciertos rasgos característicos definitorios. Sus poblaciones eran pequeñas, como lo era su territorio, y su peso geopolítico era casi insignificante. Su tecnología antes de la «conquista» no se podía equiparar a la occidental en términos de eficacia productiva o militar. No tenían sistemas de escritura y, por lo tanto, carecían de textos. Sus dioses eran específicos de cada grupo. También la lengua de cada grupo era más o menos peculiar. Eran en su mayoría cazadores y recolectores o productores agrícolas a pequeña escala.

¿En qué consistía el estudio de tales pueblos? Al principio consistía simplemente en un intento de describir lo que resultaba extraño para un occidental. No se trataba de mera curiosidad, sino de una ayuda útil para los dos tipos de occidentales que estaban en contacto continuo con tales pueblos: funcionarios coloniales que trataban de mantener el orden público y misioneros cristianos que trataban de convertir a los paganos. No es, pues, una sorpresa que gran número de los primeros informes etnográficos fueran escritos por funcionarios coloniales o misioneros.

Cuando se institucionalizó el componente académico de la antropología, una justificación metodológica del modo descriptivo obtuvo un consenso generalizado. Se argumentaba que la única forma en que un investigador podría aprender las costumbres de otras culturas, especialmente si le resultaba radicalmente extraña, era la «observación participante». La esencia del método consistía en una estancia durante varios años junto al pueblo que estudiaba; durante ese tiempo debía observar y preguntar a los miembros del grupo, directamente y por medio de «intérpretes», sobre todas los facetas del comportamiento y la organización social, tratando de compilar un retrato completo de la estructura normativa.

La brecha pasado/presente era irrelevante aquí, ya que se suponía que todos esos pueblos vivían en sistemas sociales inmutables y estáticos, al menos hasta su «contacto cultural» con el mundo occidental. Y su «primitivismo» hacía imposible separar su estudio en las esferas económica, política y social, como en Occidente, ya que su sistema todavía no se había «diferenciado» de ese modo.

Aunque la antropología como disciplina fuera útil para las autoridades coloniales y las Iglesias, muchos (la mayoría) de los antropólogos no se consideraban a sí mismos agentes de esos grupos. Más bien se imaginaban a sí mismos como interlocutores del conjunto del mundo occidental con esos pueblos. Frente a las normas universalistas, ofrecían evaluaciones relativistas. Lo exótico, argumentaban, no era necesariamente irracional, ni siquiera quizá primitivo. Ante todo, era diferente. Pero precisamente porque era diferente, precisaba un grupo (simpático/empático) de investigadores especializados: los antropólogos.

Los rasgos que caracterizaban a los grupos primitivos –pequeño tamaño, bajo nivel tecnológico, ausencia de escritura– no se podían aplicar a todas las áreas no occidentales. Como ejemplo más obvio, China era enorme y poseía un nivel tecnológico muy elevado y un sistema de escritura muy antiguo. Lo mismo cabe decir de otras áreas donde había, por decirlo con la terminología de finales del siglo XIX, «altas civilizaciones», por ejemplo la India, Persia o el mundo árabe-islámico. Todas estas altas civilizaciones se convirtieron en dominio de los estudios orientales, una antigua disciplina readaptada a finales del siglo XIX.

Los estudios orientales en Occidente se remontan a la Edad Media, cuando fueron emprendidos por monjes eruditos preocupados por cuestiones religiosas y por hallar vías de proselitismo. Se concentraron en aprender las lenguas y entender los textos religiosos clásicos de Oriente. Sus sucesores del siglo XIX no eran monjes eruditos, y en general se interesaban poco por el proselitismo religioso, pero los métodos que utilizaban no eran muy diferentes. En cierto sentido, la cuestión intelectual básica que se planteaba era qué distinguía a esas otras altas civilizaciones de la occidental, esto es, por qué no habían conocido el «progreso» de Occidente. Con la terminología posterior a 1945, la pregunta era: ¿por qué no se han «modernizado»? La respuesta solía ser que no podían, o al menos no podían sin la intrusión activa del mundo occidental en su territorio. La razón residía en que poseían características que las hacían resistentes al cambio básico. Sus estructuras sociales estaban de algún modo «congeladas» en moldes que carecían de una dinámica evolutiva interna. Eran, de una forma u otra, «despotismos»[4].

Los historiadores no tenían por qué estudiar los despotismos inmutables, precisamente porque son inmutables; los instrumentos de las ciencias sociales nomotéticas parecían muy dudosos, ya que no podían describir adecuadamente las peculiaridades de esas altas civilizaciones; y la observación participante parecía un instrumento demasiado burdo para apreciar sus complejidades. Por eso los estudios orientales se concentraron en el análisis de los textos y la filología se convirtió en la forma principal de cualificación.

No parece apenas necesario demostrar la función social de la antinomia Occidente/no Occidente. La era de la institucionalización de las ciencias sociales fue la del imperialismo y la arrogancia occidental. Había unas ciencias sociales para el mundo civilizado que había inventado la modernidad, y unas ciencias sociales para el resto del mundo, zona que carecía de historia y cuyas virtudes, cualesquiera que fueran, no resistían la comparación con las de la civilización occidental.

---

[4] El concepto de despotismo es por supuesto un invento moderno. En un estudio fascinante de los informes de los diplomáticos venecianos sobre el Imperio otomano entre los siglos XVI y XVIII, Lucette Valensi muestra cómo se fueron modificando esos informes, pasando de la admiración inicial a la denigración. El término «despótico» fue utilizado por primera vez en 1579, pero «el invento del concepto abstracto de despotismo no se produjo hasta finales del siglo XVII»; Lucette VALENSI, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1993, p. 77.

ESTADO/MERCADO/SOCIEDAD CIVIL

La tercera fractura (o más bien conjunto de fracturas) es la que se abrió entre las ciencias sociales nomotéticas. En su proceso de institucionalización se «diferenciaron» en tres disciplinas principales: economía, politología y sociología. Una rápida mirada a la historia de estas disciplinas muestra que en la mayoría de los países del centro hubo una primera etapa en la que los investigadores (y figuras públicas) de las ciencias sociales estaban agrupados en una sola estructura, que además combinaba el interés por la investigación empírica y por la reforma social. Luego se produjo un impulso para «profesionalizar» su actividad, lo que significaba separar los componentes de investigación y de reforma, situando la primera exclusivamente en el marco universitario, tras lo cual se separaron en diferentes dominios diferenciados.

¿No se podría haber dado la profesionalización sin la diferenciación? Desde el punto de vista lógico era ciertamente posible, y hubo muchos que se resistieron a la misma. Pero aun así se fue materializando en una universidad tras otra, en un país tras otro, continuamente. Alrededor de 1900 el modelo parecía bien asentado, y en 1945 sólo quedaban pequeñas bolsas de resistencia. Cuando las ciencias sociales quedaron separadas en tres disciplinas diferentes, se hizo necesario justificar intelectual y organizativamente las diferencias, y muchos estudiosos se dedicaron a la tarea de establecer las «fronteras». ¿Qué tipos de argumentos se ofrecían para limitar el ámbito de cada disciplina y consagrar su *chasse gardée* [coto cerrado]? Los economistas argumentaban básicamente que las transacciones económicas seguían ciertas reglas eternas (como que los precios varían según la oferta y la demanda), y que su tarea consistía en estudiar ese conjunto de reglas; aunque ciertas instituciones (por ejemplo, los gobiernos) podían alterar el funcionamiento de las mismas, más o menos *manu militari*, se excluía el estudio de tales fenómenos, precisamente porque se consideraban «exógenos» a las propias transacciones económicas. Los economistas hacían uso de la cláusula *ceteris paribus* [permaneciendo constantes los demás factores] para justificar y mantener esta exclusión; en esta época no prevalecía el anexionismo universitario y los economistas preferían descartar varias materias de su campo de trabajo y no entrometerse en cuestiones que juzgaban ajenas[5].

Los politólogos emprendieron una ruta paralela. Por un lado, quienes deseaban estudiar los procesos políticos habían quedado excluidos de las disciplinas económicas, ya que quienes se denominaban a sí mismos economistas habían repudiado la etiqueta de economía política, utilizada como poco desde el siglo XVIII. Por otro lado, los investigadores de los procesos políticos sentían la necesidad de labrarse un dominio propio que los distinguiera no

---

[5] Alfred Marshall, el padre de la economía neoclásica, se dedicó con mucha eficacia a este proceso de exclusión académica. Véase John MAHONEY, *Marshall, Orthodoxy and the Professionalism of Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

sólo del resto de las ciencias sociales, sino también de la facultad de derecho, que planteaba sus propias reivindicaciones y que era muy poderosa en el sistema universitario del mundo occidental. Fue esta última constricción la que de hecho retrasó el surgimiento de la politología como disciplina autónoma, haciendo que fuera la última de las tres ciencias sociales nomotéticas en obtener un claro reconocimiento como departamento o facultad universitaria separada. El argumento que los politólogos plantearon para justificar su distinción frente a la facultad de derecho era que su objeto de estudio no era la jurisprudencia, sino el ejercicio del poder político. En principio, ello se refería ante todo a la construcción, patrones de comportamiento y funcionamiento de los gobiernos, pero más tarde, por extensión, también se comenzó a estudiar el ejercicio del poder mediante y en el interior de estructuras políticas paragubernamentales, como los partidos políticos.

Si los economistas estudiaban las transacciones económicas *ceteris paribus* y los politólogos el ejercicio del poder mediante los gobiernos, ¿qué es lo que los sociólogos podían reivindicar como objeto de estudio? No era una pregunta fácil de contestar, y se escribieron muchos y voluminosos tratados metodológicos que atestiguan la preocupación general por el tema. Básicamente, los sociólogos empleaban dos argumentos muy diferentes. Por un lado, el de los residuos. Había muchos fenómenos sociales no tratados por los economistas ni por los politólogos pero que aun así valía la pena estudiar; por ejemplo, la familia, las desviaciones sociales, la demografía... La sociología se convirtió en un cajón de sastre para esos residuos.

Había también, no obstante, un argumento más sofisticado (y quizá menos degradante). Los sociólogos argumentaban que había estructuras/convenciones/procesos sociales que subyacían y precedían a lo que estudiaban economistas y politólogos, más ocultos pero más fundamentales. Los sociólogos estudiaban qué es lo que mantiene unidas a las «sociedades». Su dominio era la sociedad civil. Del mismo modo que los politólogos tuvieron que resistir las reivindicaciones territoriales de la jurisprudencia, la sociología tuvo que resistir las reivindicaciones territoriales de la psicología, que también aseguraba estudiar la interacción entre las personas. Los sociólogos lo hicieron apelando a la realidad de las estructuras emergentes transindividuales, lo que Durkheim llamaba «hechos sociales». Siempre hubo sociólogos, evidentemente, que trataron de tender un puente dedicándose a lo que llamaban psicología social. Si este grupo nunca tuvo gran éxito, fue sobre todo porque la mayoría de los psicólogos preferían reforzar más que derribar las fronteras con la sociología.

¿De dónde vino la presión para que se produjera esa triple diferenciación? Es difícil olvidar hasta qué punto estas divisiones reflejaban la ideología liberal dominante de la época, que mantenía que el Estado, el mercado y la sociedad civil eran tres pilares separados sobre los que se habían construido las estructuras sociales modernas. Se argumentaba –de hecho, todavía se sigue argumentando hoy– que esa diferenciación constituye el rasgo específico que distingue al mundo moderno de las sociedades premodernas (en las que, presumiblemente, los tres dominios aparecían inextricablemente ligados). Pero si el mundo moderno se caracterizaba por su diferenciación en tres esferas, parecía obvio que los

investigadores respetaran esa realidad. O, para decirlo más crudamente, las ciencias sociales no podían entender adecuadamente el mundo social si no tenían en cuenta los diferentes tipos de reglas y estructuras que gobernaban cada uno de los terrenos modernos.

¿Qué ha sucedido hoy día con estas fronteras? Ésa es otra larga historia, que no voy a contar aquí[6], sino tan sólo a resumir en este párrafo. La enorme expansión en la posguerra del sistema universitario mundial condujo a la búsqueda de nichos y a incursiones académicas fuera de las fronteras reconocidas de cada disciplina. Las preocupaciones de la Guerra Fría llevaron a Estados Unidos a financiar y alentar los «estudios de área» que llevaron a las cuatro «disciplinas occidentales» a investigar por primera vez en el Tercer Mundo. Esto a su vez puso fin a los monopolios territoriales y socavó las justificaciones tradicionales de la antropología y los estudios orientales. La revolución mundial de 1968 dio un nuevo golpe a las divisiones tradicionales de las disciplinas fomentando un cuestionamiento general de las verdades liberales y creando con ello el espacio social para el florecimiento de estudios de y por los grupos «olvidados» –mujeres, gente de color, gays y lesbianas, etc.–, así como para el ascenso de los «estudios culturales». Todo esto llevó a un inmenso emborronamiento de las fronteras, a la pérdida de relevancia de la mayor parte de las justificaciones históricas aducidas para el mantenimiento de las fronteras trazadas entre 1850 y 1945 y a una confusión intelectual generalizada. Esta situación de anomia profesional se ha combinado con la crisis presupuestaria mundial de los Estados, que ha provocado un recorte de los recursos universitarios, una competencia aguda y una preocupación urgente de los administradores sobre cómo reducir costes.

LA PREGUNTA ES: ¿QUÉ HACER?

En realidad sólo hay tres posibles respuestas. Una consiste en desechar todo lo que ha ocurrido intelectual y organizativamente desde 1945 y regresar a la «época dorada» de las disciplinas tradicionales. Dejando a un lado que eso es sociológica y políticamente improbable, el hecho es que no hubo tal época dorada. Sin embargo, éste es esencialmente el programa de los intelectuales neoconservadores.

La segunda consiste en alentar la multidisciplinariedad. La argumentación cobra aquí la forma de la clásica actitud reformista. Sí, las viejas fronteras eran indebidamente rígidas y opresivas. Sí, la mayoría de los problemas importantes atraviesan las fronteras disciplinarias. Pero no podemos borrar las estructuras históricas de un plumazo y, además, no se debe hacer. Hay todavía diferencias significativas en la forma en que la

---

[6] La contamos con cierto detalle en la segunda parte de I. Wallerstein *et al.*, *Open the Social Sciences*, cit. La historia de los estudios de área se explica también en I. WALLERSTEIN, «The Unintended Consequences of Cold War Area Studies», en *The Cold War and the University*, vol. I, Nueva York, New Press, 1997, pp. 195-231.

gente entrenada en diferentes disciplinas enfoca el mismo problema, y en esa variedad hay riqueza. Así pues, alentar la cooperación, las interrelaciones, la flexibilidad. Y lenta, lentamente, las cosas irán mejorando. En cuanto a la confusión intelectual, siempre la hay, y es simplemente otro nombre de la vitalidad intelectual.

Esta actitud moderada y atractiva plantea algunos problemas. En primer lugar, la multidisciplinariedad ya ha venido funcionando desde 1945 (en realidad se remonta aún más atrás, al menos a 1920 aproximadamente), y en todo caso ha empeorado la situación. La multidisciplinariedad, por definición, asume la validez de los límites existentes y construye sobre ellos. Pero los cambios en el mundo real y en el mundo intelectual han socavado seriamente la legitimidad de esos límites. La multidisciplinariedad significa por tanto construir sobre arena.

Además, la cuestión de las fronteras se ha politizado mucho, debido tanto a los intensos conflictos sociales en todo el mundo como a las restricciones financieras globales. Esto significa que las estructuras universitarias han quedado expuestas a la luz pública. Si los investigadores no ponen su casa en orden, los administradores lo harán por ellos, y si no, los políticos. No tengo mucha fe en los universitarios, pero por el momento creo que los políticos lo harían aún peor.

En tercer lugar, el reclutamiento para el trabajo académico, como para cualquier otra actividad, depende del ambiente social. Si los jóvenes reclutas potenciales no creen que las ciencias sociales van a alguna parte, procurarán dedicarse a otras cosas. Creo que hemos alcanzado un punto en el que existe mucho escepticismo, y corremos el riesgo de perder el papel social construido penosamente durante dos siglos; a mi juicio, eso significaría sin duda una pérdida social.

Así pues, el reformismo (esto es, más multidisciplinariedad) no funcionará.

¿Qué hacer entonces? No hay una solución fácil. En mi opinión, se precisa una revisión completa de las fronteras. Ninguna de las tres escisiones actuales es conveniente ni deseable. La distinción pasado/presente carece totalmente de fundamento. La distinción Occidente/no Occidente debe repensarse de arriba abajo. La distinción Estado/mercado/sociedad civil debe ser abolida. ¿Hay otras distinciones con más sentido? Quizá macro-micro, global-local. No estoy seguro de que sea totalmente defendible desde el punto de vista epistemológico, pero señalaría dos argumentos en su favor: en primer lugar, se ha venido utilizando *de facto* como una distinción muy real en las ciencias sociales de los últimos veinte años. Los investigadores parecen sentirse más a gusto con otros colegas que trabajen en el mismo lado de esa frontera que al otro. Además, tanto en las ciencias físicas como en biología se utiliza ese tipo de distinción para la organización de su trabajo. Deberíamos al menos considerarla como posible base de estructuras organizativas y programas de enseñanza y formación.

No creo que las ciencias sociales estén preparadas a escala mundial para tomar decisiones de largo alcance sobre su reestructuración. Creo, sin embargo, que sí lo están para discutir las posibilidades y explorarlas, y creo que es urgente hacerlo. Creo que deberíamos establecer mecanismos que alienten y propicien tal discusión y debate. Uno

de esos mecanismos es el solapamiento. Como algo opuesto a la multidisciplinariedad, en la que, digamos, un historiador colabora con un sociólogo, el solapamiento significa que el historiador *también* enseña en un departamento de sociología, *también* participa activamente en las asociaciones de sociólogos, etc. El solapamiento debería ser como mínimo opcional y quizá incluso obligatorio. Naturalmente, los solapamientos serían increíblemente diversos, y en cualquier universidad se podrían dar *n*! combinaciones. De ahí podrían comenzar a derivarse cosas interesantes, y hasta podría surgir algo de claridad de las tinieblas. Como mínimo se prendería la excitación intelectual.

Otro mecanismo podrían ser grupos flotantes de vida limitada. Ahora, siempre que existe un grupo con un nuevo impulso, pretende institucionalizar sus ideas como un «programa» y finalmente como un departamento. Las administraciones a veces se pliegan a fruslerías y casi siempre se resisten a otras ideas por miedo a la proliferación. Sin embargo, si tales estructuras se crearan incorporando una cláusula de caducidad –digamos de cinco años–, eso bastaría para realizar alguna investigación en común y quizá para dar lugar a una promoción real de licenciados. Se podría poner así a prueba cualquier idea brillante medianamente seria sobre realineamientos. ¿Confuso? Sí, seguramente, pero la situación actual es de una confusión masiva enmascarada como continuidad. Al menos los grupos flotantes serían una forma más directa y honrada de afrontar la confusión.

Hay otra cuestión que sólo puedo tocar muy de pasada. Durante el periodo 1850-1945 contemplamos no sólo la institucionalización de las fronteras *dentro* de las ciencias sociales, sino también de fronteras entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, por un lado, y entre las ciencias sociales y las humanidades, por otro. Esta estructura trinitaria del mundo del conocimiento era desconocida en el siglo XVIII. Se ha visto socavada en el periodo posterior a 1945, y puede que también necesite reestructuración. Cabe dudar, por lo tanto, de si en el siglo XXI seremos capaces de justificar algo que se llame ciencias sociales como esfera separada del conocimiento.

Y hay una pregunta final. En el periodo 1850-1945 construimos no sólo las múltiples ciencias sociales y la división trinitaria del mundo del conocimiento, sino también la universidad moderna como lugar primario, prácticamente exclusivo, de la producción y reproducción del conocimiento. Esto también se ve amenazado. La enorme expansión del sistema universitario mundial ha generado presiones en favor de la «atemperación» de las universidades, pretendiendo convertirlas en poco más que institutos de enseñanza media. Entre la crisis presupuestaria de los Estados, oímos constantes declaraciones de políticos que pretenden acelerar el ritmo de este proceso bajo el eslogan de hacer más «productiva» la enseñanza universitaria. Mi apuesta es que estas presiones serán difíciles de resistir y que el trabajo académico podría tener que comenzar a buscar otras bases más seguras. De hecho, este desplazamiento ya se ha iniciado. Pero no es sencillo crear bases seguras y algo autónomas para la producción de conocimiento. No será fácil pero puede que tengamos que encontrar un sustituto para las universidades. Deberíamos como mínimo discutir esta cuestión.



Las ciencias sociales y la aspiración a una sociedad justa

La historia intelectual de los siglos XIX y XX ha estado dominada por la profunda discrepancia entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de la bondad y la belleza. Esta discrepancia fue un invento de la modernidad, y aquí trato de argumentar por qué no ha dado buenos frutos y por qué tenemos que reunificar hoy día ambas aspiraciones.

Macro y micro constituyen una antinomia utilizada profusamente desde hace mucho tiempo en las ciencias sociales, así como en verdad también en las ciencias naturales. En los últimos veinte años también ha cobrado amplio uso en las ciencias sociales la antinomia global/local. Asimismo se ha difundido un tercer par de términos, estructura/agencia, cardinal en los escritos recientes sobre estudios culturales. Las tres antinomias no son exactamente la misma, pero en el pensamiento de muchos estudiosos tienden a superponerse en gran medida, hasta el punto de que se usan con frecuencia como intercambiables.

Optar por uno de los términos del par macro/micro parece sólo cuestión de preferencias. Algunos prefieren estudiar macrofenómenos; otros, microfenómenos. Pero global/local y más aún estructura/agencia son pares que despiertan pasiones. Son muchos quienes creen que sólo lo global o sólo lo local tiene sentido como marco de análisis, y las tensiones en torno al par estructura/agencia son quizá aún más extremas. Con frecuencia esos términos se usan como banderín de enganche moral; muchos los entienden como la única racionalidad legítima para el trabajo académico.

¿Por qué tanta intensidad en este debate? No es difícil de averiguar. Nos enfrentamos colectivamente a un dilema sobre el que los pensadores han discutido durante miles de años. Bajo estas antinomias subyace el debate entre el determinismo y el libre albedrío, repetido en innumerables avatares en la teología, en la filosofía y en la ciencia. Así pues, no es un problema menor ni se ha llegado a un verdadero consenso tras miles de años. Creo

que nuestra incapacidad para hallar una vía que permita superar esa oposición constituye uno de los principales obstáculos para crear colectivamente una forma de saber adecuada a lo que, según creo, será un mundo totalmente distinto en el próximo siglo y milenio. Por eso propongo examinar cómo se ha desarrollado este antiguo debate en nuestra comunidad, es decir, en el marco de las relativamente novedosas «ciencias sociales». Creo que lo que ha hecho insoluble el problema hasta ahora es la forma en que se ha planteado, y también que hoy nos encontramos en un punto en el que podríamos superar los planteamientos sociales del siglo XIX para avanzar constructiva y colectivamente en esta cuestión.

Comenzaré por el determinismo y el libre albedrío en el discurso teológico. La idea de que todo está predeterminado parece derivar directamente de la supuesta omnipotencia de Dios, algo decisivo para todas las religiones monoteístas. Por un lado, si hay un Dios omnipotente, entonces todo está determinado por su voluntad y sugerir algo distinto parecería una blasfemia. Por otro, las diversas Iglesias pretenden regular el comportamiento moral, pero el determinismo ofrece una excusa fácil al pecador. ¿No será que Dios ha determinado que pequemos? Y si es así, ¿debemos ir contra la voluntad de Dios? Este enigma ha acuciado a los teólogos desde siempre. Una vía de escape consiste en sostener que Dios nos ha concedido el libre albedrío, es decir, la opción de pecar o no pecar; pero es una solución demasiado fácil. ¿Por qué habría considerado Dios necesario o deseable hacerlo? Nos hace aparecer como sus juguetes, y además no es una argumentación lógicamente sólida. Si Dios nos dio el libre albedrío, ¿podemos ejercerlo de forma imprevisible? Y si es así, ¿es Dios omnipotente? Y si no, ¿puede llamarse realmente libre albedrío?

Permítaseme contar una vez más cuánto me ha impresionado siempre la astucia de Calvino para intentar resolver este dilema. Su argumentación es muy sencilla. Nuestro destino no está predeterminado, no porque Dios no pueda predeterminar todo, sino porque si los humanos conociéramos nuestro destino, estaríamos limitando la capacidad de determinar de Dios. En realidad, dice Calvino, tal vez *nosotros* no podamos cambiar nuestro destino, pero Dios sí puede, o de lo contrario no sería omnipotente. Sin embargo, como todos sabemos, los calvinistas no eran gente que aceptara comportamientos inmorales. ¿Cómo inducir a los humanos a hacer el esfuerzo necesario para comportarse de acuerdo con las normas que los calvinistas creían que debían observar? Recuérdese que Calvino formó parte del intento de la Reforma de refutar la doctrina de la Iglesia católica según la cual las buenas obras son recompensadas por Dios (posición que, por derivación, justificaba la venta de indulgencias). Para salir del trance, los calvinistas recurrieron al concepto de la gracia negativa, que en realidad es un dispositivo conocido y muy moderno de la ciencia, el concepto de refutación. Si bien no podemos conocer por anticipado quién se salva, porque eso limitaría las decisiones de Dios, sí podemos conocer por anticipado *quién no se salva*. Afirmaban, pues, que Dios muestra la perspectiva de la condenación en el comportamiento pecaminoso de los hu-

manos, según lo define la Iglesia. Los que pecan es seguro que *no se salvan*, porque Dios no permitiría que los salvados actuaran de ese modo.

La solución calvinista es tan astuta que posteriormente fue adoptada por sus sucesores, los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX. La argumentación, análoga, era como sigue: no podemos saber con certeza quién está haciendo avanzar la revolución, pero sí podemos saber con certeza quién no la está haciendo avanzar, los que actúan de forma pecaminosa, es decir, contra las decisiones de la organización revolucionaria. Todo miembro es un pecador en potencia, aun cuando en el pasado haya sido un militante irreprochable. De este modo los miembros del partido quedaban constantemente sujetos al juicio de las autoridades revolucionarias sobre si habían actuado o no contra la voluntad de Dios, quiero decir, de la organización revolucionaria.

Y no fueron sólo las organizaciones revolucionarias las que adoptaron la solución calvinista. En esencia, también la ciencia moderna la adoptó. Nunca podemos saber con certeza si un científico ha alcanzado la verdad, pero sí podemos saber cuándo ha pecado; cuando no ha seguido las normas de los métodos científicos apropiados y, por lo tanto, ha dejado de ser «racional», es decir, cuando se ha rebajado a la política, al periodismo, a la poesía o a cualquier otra de esas actividades nefandas.

La solución calvinista es astuta, pero tiene un inconveniente enorme. Confiere un poder desmesurado a los humanos –autoridades eclesiásticas, autoridades revolucionarias, autoridades científicas– que juzgan si los demás humanos están o no mostrando signos de predestinación negativa. Y ¿quién vigila a los vigilantes? ¿Hay algún remedio para este inconveniente? El más reputado consiste en proclamar la virtud de la libertad humana. Aquel buen calvinista que fue John Milton escribió un poema maravilloso ensalzando ese remedio; se llama *El Paraíso perdido.* Muchos lectores han dicho que, tras su ostensible reivindicación de Dios, el verdadero héroe de Milton es Lucifer, y que la rebelión de éste simboliza el intento de la humanidad de alzarse contra la imposición de la voluntad de un Dios invisible e incognoscible. Pero el remedio parece casi tan malo como la enfermedad. ¿Tendremos que alabar a Lucifer? Después de todo, ¿en interés de quién actúa?

Vengo a inhumar a César, no a ensalzarlo.

Examinemos la Ilustración. ¿Qué predicaba? A mí me parece que el mensaje esencial era anticlerical: los humanos están dotados de juicio racional y, por lo tanto, pueden llegar tanto a la verdad como al bien directamente, mediante sus propios esfuerzos. La Ilustración representó el rechazo definitivo de las autoridades religiosas como árbitros tanto de la verdad como del bien. ¿Pero quién las sustituyó? Supongo que debemos decir que los filósofos. Kant pretendía arrebatar a los teólogos el derecho a juzgar tanto la verdad como el bien. Le resultó bastante fácil con la primera, pero no tanto con el segundo. Tras decidir que no es posible demostrar las leyes de la moralidad como si fueran leyes de la física, podría haberles dejado el bien a los teólogos. Pero no, Kant insistió en que también ahí los filósofos podían ofrecer la respuesta, que para él residía en la idea de imperativo categórico.

Sin embargo, en el proceso de secularización del saber los filósofos entronizaron la duda, y eso causó su ruina, ya que luego vinieron los científicos a proclamar que los filósofos no eran otra cosa que teólogos disfrazados. Los científicos empezaron a cuestionar el derecho de los filósofos, tanto como de los teólogos, a proclamar la verdad, afirmando con gran estridencia que ellos *no eran* filósofos. ¿Existe algo, preguntaban los científicos, que legitime las especulaciones y raciocinios de los filósofos, algo que nos permita saber si son verdaderos? Y afirmaban que ellos, por el contrario, sí poseían una base firme para la verdad, la de la investigación empírica que conduce a hipótesis contrastables y contrastadas, a esos universales transitorios llamados teoremas científicos. No obstante, a diferencia de Kant, más prudentes o quizá menos audaces que él, los científicos no querían tener nada que ver con las leyes morales, y sólo proclamaban su derecho a la mitad de la tarea que los filósofos habían heredado de los teólogos. Los científicos buscarían únicamente la verdad. En cuanto al bien, sugerían que no había ningún interés en buscarlo, afirmando que no puede ser objeto de conocimiento tal como definía la ciencia el conocimiento.

La afirmación de los científicos de que la ciencia constituía el único camino para encontrar la verdad obtuvo un amplio apoyo cultural, y durante la última parte del siglo XVIII y la primera del XIX pasaron a ser los principales constructores del saber. Sin embargo, en aquel mismo momento tuvo lugar un pequeño acontecimiento llamado Revolución Francesa, cuyos protagonistas afirmaban actuar en defensa del bien. Desde entonces la Revolución Francesa ha servido como fuente de un sistema de creencias al menos tan poderoso como el representado por el ascenso de la ciencia al predominio cultural. En consecuencia, hemos pasado los últimos doscientos años tratando de volver a unir la búsqueda de la verdad con la búsqueda del bien. Las ciencias sociales, tal como se establecieron durante el siglo XIX, heredaron precisamente ambas búsquedas, y en cierto modo se ofrecieron a sí mismas como terreno propicio para la reconciliación. Debo no obstante admitir que sin mucho éxito, ya que, lejos de reunificarlas, se han visto ellas mismas desgarradas por la divergencia entre esas dos búsquedas.

La presión centrífuga de las «dos culturas» (como las llamamos ahora) ha sido enorme. Ha aportado los temas culturales de la retórica del discurso público sobre el saber. Ha determinado la estructura de las universidades en el curso de su reconstrucción y revigorización en el siglo XIX. Su continuada fuerza explica el grado persistentemente elevado de pasión en torno a las antinomias que he mencionado. Explica el hecho de que las ciencias sociales nunca hayan alcanzado plena autonomía como campo del saber ni el grado de estimación pública y de apoyo público al que aspiran y que creen merecer.

El abismo que se abrió entre las «dos culturas» fue una construcción deliberada de la ciencia newtoniano-cartesiana. En esta lucha la ciencia se sentía muy segura de sí misma, como ilustran dos famosas afirmaciones del marqués de Laplace. Una es su ingeniosa respuesta a la pregunta de Napoleón sobre la ausencia de Dios en su física:

«Sire, nunca he sentido necesidad de esa hipótesis»[1]. La otra es su inflexible declaración sobre cuánto puede conocer la ciencia:

> El estado actual del sistema de la naturaleza es evidentemente resultado de lo que era en el instante precedente, y si concebimos una Inteligencia que, en un momento determinado, conociera todas las relaciones entre los seres del Universo, esa Inteligencia sería capaz de determinar para cualquier instante del pasado o del futuro sus respectivas posiciones, movimientos e influencias en general[2].

La ciencia triunfante no estaba dispuesta a admitir ninguna duda ni a compartir el escenario con nadie más.

La filosofía y, más en general, lo que en el siglo XIX se llamaban las humanidades perdieron posiciones en la valoración pública y se retiraron a una posición defensiva. Incapaces de negar la capacidad de la ciencia para explicar el mundo físico, abandonaron ese dominio por entero. En cambio insistieron en que existía otro dominio totalmente separado –el humano, el espiritual, el moral– que era tan importante como el de la ciencia o más. Por eso se siguieron llamando, al menos en inglés, humanidades. Intentaron excluir de este dominio humano a la ciencia, o por lo menos relegarla a un papel muy secundario. Mientras las humanidades se dedicaban a la metafísica o a la literatura, la ciencia estaba dispuesta a dejarse excluir, afirmando despectivamente que eran asuntos no científicos. Pero cuando se trataba de la descripción y el análisis de la realidad social, no había acuerdo entre los dos campos, ni siquiera tácito. Las dos culturas afirmaban su derecho a este ámbito.

Poco a poco, y cabe decir que con cierta timidez, fue surgiendo un grupo de profesionales especializados en el estudio de la realidad social. En muchos aspectos, la crónica más interesante es la de la historia, que es, entre todas las que hoy llamamos ciencias sociales, la que tiene un linaje más antiguo. El concepto y el término existían mucho antes del siglo XIX, pero los fundamentos para la historia como disciplina moderna los sentó la revolución historiográfica emprendida por Leopold von Ranke y sus colegas a partir de premisas extraordinariamente cientifistas; afirmaban que la realidad social era cognoscible, que su conocimiento podía ser objetivo –es decir, que había afirmaciones correctas e incorrectas sobre el pasado– y que los historiadores tenían el deber de escribir la historia «tal como fue»; por eso la llamaron *Geschichte*, y no *Historie.* Afirmaban que los investigadores no debían permitir que sus preferencias influyeran en el análisis de los datos ni en su interpretación y que debían presentar pruebas de sus aseveraciones, basadas en la investigación empírica y some-

---

[1] Cit. en Alexandre KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1957, p. 276 [ed. orig., *Du monde clos à l'univers infini*, París, Gallimard, 1957; ed cast.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, México DF, Siglo XXI, 1979, p. 255].

[2] Cit. en Roger HAHN, «Laplace as a Newtonian Scientist», ponencia leída en un Seminario sobre la Influencia Newtoniana celebrado en la Clark Library el 8 de abril de 1967, Los Ángeles, University of California, William Andrews Clark Memorial Library, 1967, p. 15.

tidas al control y la verificación de la comunidad científica. Hasta llegaron a definir qué tipo de datos constituían pruebas aceptables (documentos primarios de archivo). Con todo ello intentaban circunscribir las prácticas de la «disciplina» y eliminar de la historia cualquier connotación «filosófica», es decir, especulativa, deductiva, mítica. He denominado esa actitud «la historia en busca de la ciencia»[3]. Pero en la práctica los historiadores demostraron ser científicos muy tímidos. Se apegaban a sus datos y limitaban las afirmaciones causales a conexiones inmediatas y particulares. Rechazaban las «generalizaciones», que es como llamaban tanto a las inducciones de patrones de conducta a partir de casos específicos como a las series causales en las que dos variables no estaban inmediatamente ligadas en el tiempo y el espacio. Podemos ser generosos y pensar que ello se debía a su conciencia de la escasa base que los datos empíricos reunidos en el siglo XIX ofrecían para deducciones sólidas. Pero en cualquier caso les atenazaba el miedo a que generalizar fuese filosofar, es decir, algo anticientífico. Y así llegaron a idolatrar lo particular, lo idiográfico, incluso lo único, y en consecuencia a rehuir, en su mayoría, la denominación de ciencia social, pese a que anduvieran «en busca de la ciencia».

Otros investigadores fueron más audaces. En general, las incipientes disciplinas de la economía, la sociología y la politología se envolvieron en el manto y el mantra de las «ciencias sociales», apropiándose los métodos y honores de la ciencia triunfante (lo que con frecuencia suscitó el desdén y/o la indignación de los científicos naturales). Las ciencias sociales se consideraban a sí mismas nomotéticas, en busca de leyes universales, tomando deliberadamente como modelo el buen ejemplo de la física (tan de cerca como podían). Por supuesto, tenían que admitir que la calidad de sus datos y la plausibilidad/validez de sus teoremas estaban muy por debajo del nivel alcanzado por sus colegas de las ciencias físicas, pero proclamaban retadoramente su optimismo sobre el futuro progreso de sus habilidades científicas.

Debo subrayar que este gran *Methodenstreit,* como se le llamó, entre la historia idiográfica y el trío nomotético de las ciencias sociales «reales» fue en muchos sentidos puro vocerío, ya que *ambas* partes de ese debate disciplinar y metodológico reconocían plenamente la superioridad de la ciencia sobre la filosofía. De hecho, la ciencia podría haber ganado sin esfuerzo la batalla por el alma de las ciencias sociales si los científicos naturales no se hubieran mostrado tan displicentes, negándose a conceder a los importunos practicantes de las ciencias sociales la calidad de miembros de pleno derecho de la comunidad científica.

Hasta 1945 la historia y el trío nomotético se ocuparon casi exclusivamente del mundo civilizado. Para el estudio de lo que se llamaban pueblos primitivos del mundo colonizado se estableció una disciplina separada, la antropología, con métodos y tradiciones propios. Y la otra mitad del mundo, la de las llamadas grandes civilizaciones no occidentales –China, India, el mundo árabe-islámico, entre otros–, se dejó a cargo de un grupo especial de personas dedicadas a algo que se denominó «estudios orientales», disciplina que insistía en su carácter

[3] I. WALLERSTEIN, «History in Search of Science», *Review* XIX (invierno de 1996), pp. 11-22.

humanístico y se negaba a ser considerada parte de las ciencias sociales. Hoy día es evidente por qué la división entre unas ciencias sociales de y para el mundo civilizado y otras sobre y para el resto del mundo parecía tan natural a los estudiosos europeos del siglo XIX, y por qué hoy parece tan absurda. No voy a extenderme sobre esto[4]. Únicamente quiero señalar que tanto los antropólogos como los orientalistas, llevados por la lógica de dedicarse a unas ciencias sociales sobre los otros/el mundo no moderno/los bárbaros, se sentían mucho más a gusto en el lado idiográfico del *Methodenstreit,* dado que las implicaciones universalistas de las ciencias sociales nomotéticas parecían no dejar espacio para lo que ellos querían decir.

En el siglo XIX idiógrafos y nomotéticos rivalizaban enérgicamente sobre quién podía ser más objetivo en su trabajo, lo que tuvo una consecuencia extraña para la distinción macro/micro. Si examinamos las primeras obras y las principales figuras en cada una de estas disciplinas incipientes, observamos que escribían sobre temas muy amplios, como la historia universal o las etapas de la civilización, y los títulos de sus obras tendían a abarcarlo todo. Esto se adecuaba perfectamente al viraje que el pensamiento moderno estaba dando durante ese siglo, hacia la evolución como metáfora fundamental. Estos libros eran muy «macro» en cuanto al alcance de sus temas y describían la evolución de la humanidad. Rara vez eran monográficos. Pero esa calidad macro de la investigación no duró mucho.

En el interés por crear estructuras corporativas, las distintas disciplinas de las ciencias sociales trataron de controlar los patrones de formación y carrera de los que habían de ingresar en la fraternidad. Insistían tanto en la originalidad como en la objetividad y eso los ponía en contra de los macroestudios. La originalidad exigía que cada aspirante a investigador dijera algo nuevo y la manera más fácil de hacerlo era dividir el campo de estudio en temas de ámbito cada vez menor, con lo que las disciplinas creían estar ofreciendo a los investigadores cada vez más posibilidades de precisión en la recopilación y el análisis de sus datos. Era la mentalidad del microscopio, que impulsaba a los investigadores a utilizar microscopios cada vez más potentes. Encajaba perfectamente en una actitud reduccionista.

Esa microscopización de las ciencias sociales ensanchó la brecha entre ciencias sociales idiográficas y nomotéticas. Los dos campos deseaban igualmente la objetividad, pero los caminos que seguían para alcanzarla eran diametralmente opuestos, porque destacaban riesgos opuestos de la subjetividad. El campo idiográfico tenía dos temores principales: el peligro de la subjetividad derivaba, por un lado, de una comprensión inadecuada del contexto y, por otro, de la intrusión del interés propio. En la medida en que el investigador se basaba en los documentos primarios, estaba obligado a leerlos correctamente y no de forma anacrónica o a través del prisma de otra cultura. Esto requería un conocimiento considerable

---

[4] Véase Immanuel WALLERSTEIN *et al.*, *Open the Social Sciencies. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences,* Stanford, Stanford University Press, 1996 [ed. cast.: *Abrir las ciencias sociales. Infome de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales,* México DF, Siglo XXI, 1996].

del contexto: el detalle empírico, la definición de los límites, el uso de la lengua (y hasta en muchos casos de la caligrafía) y las alusiones culturales contenidas en los documentos. Por eso los estudiosos intentaban ser hermenéuticos, es decir, penetrar en la mentalidad de personas y grupos muy alejados de ellos y tratar de ver el mundo tal como lo veían las personas bajo estudio. Esto requería una prolongada inmersión en la lengua y la cultura objeto de observación. A los historiadores, por lo tanto, les parecía más fácil estudiar su propia nación/cultura, en la que ya estaban inmersos. Para los antropólogos, que por definición no podían seguir esa vía, la inversión necesaria para llegar a saber lo suficiente sobre un grupo particular de «otros» era tan grande que parecía sensato dedicar la vida entera al estudio de uno solo de esos pueblos. En cuanto a los orientalistas, una buena práctica filológica requería perfeccionar complejas destrezas lingüísticas durante toda la vida. Así pues, para cada campo había presiones objetivas que empujaban a los investigadores a reducir el objeto de su investigación y a alcanzar tal nivel de especialización que en todo el mundo había como mucho un puñado de personas con un perfil de competencias intelectuales similar.

El problema de no involucrarse subjetivamente también era serio para los idiográfos. Los historiadores lo resolvieron primero insistiendo en que no se podía escribir historia sobre el presente, y luego situando el fin del «pasado» en un momento relativamente remoto. Se suponía que todos estamos políticamente comprometidos, sin poderlo evitar, en el presente, pero a medida que retrocedemos en el tiempo podemos sentirnos menos involucrados. Esto se veía reforzado por el hecho de que los historiadores se habían volcado en los archivos, y los Estados que proporcionaban acceso a ese material no estaban (ni están) dispuestos a poner a disposición de todos los documentos referentes a acontecimientos recientes, por razones obvias. Los orientalistas reafirmaron su neutralidad evitando cualquier contacto real con las civilizaciones que estudiaban. La suya era una disciplina principalmente filológica y vivían inmersos en la lectura de textos, tarea que en su mayor parte podían hacer y hacían en sus despachos. En cuanto a los antropólogos, su gran temor era que algún colega se «volviera indígena» y en consecuencia incapaz de seguir desempeñando el papel de observador científico. El principal control utilizado consistía en evitar que el antropólogo permaneciera demasiado tiempo en el «campo». Todas esas soluciones destacaban el distanciamiento como medio de controlar el sesgo subjetivo. Y la validez estaba asegurada a su vez por la destreza interpretativa de estudiosos cuidadosamente preparados.

El trío nomotético de la economía, la sociología y la politología le dio una vuelta completa a estas técnicas. Como medio para evitar el sesgo subjetivo, preconizaron no la lejanía, sino la proximidad, aunque una proximidad de un tipo muy particular. Entendían como datos objetivos los que fueran reproducibles, *excluyendo* los que derivaran de una «interpretación». Cuanto más cuantitativos, más fácil era reproducirlos. Pero los datos del pasado o de lugares remotos carecían de base infraestructural para la necesaria garantía de calidad, de «precisión». Por el contrario, los mejores datos eran los más recientes y los recogidos en países con buena infraestructura para el registro de datos. Los

datos más antiguos o remotos eran necesariamente incompletos, aproximativos, quizá incluso míticos. Podían bastar para artículos periodísticos o relatos de viajes, pero no para la ciencia. Además, hasta los datos recién recogidos se volvían rápidamente obsoletos, ya que el paso del tiempo aportaba mayor calidad, especialmente en términos de la comparabilidad de datos recogidos en dos o más sitios. De manera que el trío nomotético se acomodó en el presente, y hasta en el presente inmediato e instantáneo.

Además, en la medida en que se querían llevar a cabo operaciones sofisticadas sobre datos cuantitativos, convenía reducir el número de variables y utilizar indicadores sobre los que se pudieran recoger buenos datos, datos precisos. Así, la fiabilidad impulsó a estos científicos a estrechar cada vez más el alcance temporal y espacial de sus análisis y a no poner a prueba más que proposiciones cuidadosamente limitadas. Cabría entonces preguntarse por la validez de los resultados, pero este problema lo resolvían las premisas epistemológicas. En la medida en que se creía que existían leyes universales de comportamiento humano, el lugar de la investigación se hacía irrelevante y se escogía en función de la calidad de los datos que era posible obtener, no por su mayor importancia.

De ahí extraigo la conclusión de que los grandes debates metodológicos que marcaron la construcción histórica de las ciencias sociales fueron falsos debates, que nos impidieron ver hasta qué punto el «divorcio» entre la filosofía y la ciencia había eliminado efectivamente la búsqueda del bien del reino del saber, circunscribiendo la búsqueda de la verdad a un positivismo microscópico que adoptó muchas formas. Las esperanzas iniciales de los practicantes de las ciencias sociales de que podían ser los reyes-filósofos modernos resultaron totalmente vanas, y acabaron conformándose con el puesto de sirvientes del reformismo gubernamental. Cuando lo hacían abiertamente, lo llamaban ciencias sociales aplicadas. Pero la mayoría de las veces lo hacían en forma vergonzante, afirmando que su papel consistía únicamente en investigar y que eran otros, los políticos, quienes debían extraer de esa investigación las conclusiones que parecían derivar de ella. En suma, la neutralidad del investigador pasó a ser la hoja de parra de su vergüenza por haber comido la manzana del conocimiento.

Mientras el mundo moderno pareció ser una larga historia de éxitos tecnológicos, subsistió la base política necesaria para mantener cierto equilibrio en el sistema. El mundo de la ciencia recibía un homenaje tras otro como si fuera responsable de esos éxitos. Las ciencias sociales se vieron arrastradas por la ola. Nadie cuestionaba seriamente las premisas fundamentales del saber. Los muchos males del sistema –racismo, sexismo y colonialismo como expresiones de la polarización manifiestamente creciente del mundo, desde movimientos fascistas hasta gulags socialistas pasando por formalismos liberales como formas alternativas de suprimir la democratización– se consideraban problemas transitorios, creyendo que todos ellos podrían ser controlados finalmente, como otras tantas desviaciones turbulentas de la norma, en un mundo en el que la trayectoria siempre volvía a la curva del equilibrio lineal en movimiento ascendente. Políticos de toda laya prometían que el bien estaba ahí, en el horizonte, perspectiva supuestamente garantizada por el continuo progreso en la búsqueda de la verdad.

Se trataba de una ilusión, alimentada por la separación y reificación de las dos culturas. Esta separación era de hecho uno de los principales factores que contribuían a que se alejasen del equilibrio las trayectorias. En realidad, el saber es una empresa única y no puede haber contradicciones fundamentales entre el modo en que aspiramos a él en el mundo físico y en el mundo social, porque ambos son partes integrantes de un mismo universo. Y el saber tampoco puede estar separado de la creatividad, la aventura o la búsqueda de una sociedad justa. Evidentemente, el conocimiento siempre será una búsqueda, nunca un punto de llegada. Pero eso es justamente lo que nos permite ver que macro y micro, global y local y sobre todo estructura y agencia no son antinomias insuperables, sino más bien yin y yang.

En los últimos veinte años se han observado dos procesos intelectuales notables que constituyen una tendencia enteramente nueva, signos de que el mundo puede haber comenzado a superar la escisión entre las dos culturas. Estas tendencias no provienen fundamentalmente de las ciencias sociales, pero son extraordinariamente alentadoras sobre su futuro. Me refiero a lo que se han llamado «estudios de la complejidad» en las ciencias naturales y «estudios culturales» en las humanidades. No voy a pasar revista a la literatura ya inmensa en cada uno de esos campos, sino a tratar ubicarlos en términos de sus implicaciones epistemológicas para el conocimiento y de su repercusión en las ciencias sociales.

¿Por qué llevan ese nombre los estudios de la complejidad? Porque rechazan una de las premisas más básicas del proyecto científico moderno. La ciencia newtoniana suponía que había fórmulas subyacentes simples que lo explicaban todo. Einstein deploraba que $E = mc^2$ explicara únicamente la mitad del universo. Buscaba una teoría del campo unificado que lo explicara todo en una ecuación igualmente simple. Los estudios de la complejidad sostienen que tales fórmulas sólo pueden ser, en el mejor de los casos, parciales, y como mucho explicar el pasado, jamás el futuro. (Por supuesto, debemos distinguir cuidadosamente la dudosa creencia de que la verdad es simple del sensato mandamiento metodológico de la navaja de Occam, según el cual siempre debemos tratar de eliminar de nuestro razonamiento los circunloquios lógicos e incluir en nuestras ecuaciones sólo los términos necesarios para exponerlas con claridad.)

¿Por qué es compleja la verdad? Porque la realidad es compleja. Y la realidad es compleja por una razón esencial: la flecha del tiempo. Todo afecta a todo, y a medida que transcurre el tiempo, ese todo se expande inexorablemente. En cierto sentido, nada se elimina, aunque muchas cosas se atenúan o se vuelven borrosas. El universo acontece –tiene una vida– en su desorden ordenado o su orden desordenado. Hay por supuesto incontables patrones ordenados transitorios, autoestablecidos, que mantienen las cosas unidas y crean una aparente coherencia. Pero ninguno es perfecto porque el orden perfecto es la muerte, y en cualquier caso nunca ha existido un orden duradero. El orden perfecto es lo que podemos llamar Dios, que por definición está más allá del universo conocido. Así pues, los átomos, las galaxias y los seres vivos siguen su camino, su evolución si se quiere, hasta que las contradicciones internas de sus estructuras los alejan

más y más de cualquier equilibrio transitorio disfrutado por ellos. Estas estructuras en evolución alcanzan repetidamente puntos en los que su equilibrio ya no puede restaurarse, puntos de bifurcación, y entonces hallan nuevos caminos, se establecen nuevos órdenes, pero nunca podemos saber de antemano cómo serán estos nuevos órdenes.

La visión del universo que deriva de este modelo es intrínsecamente no determinista, puesto que las combinaciones aleatorias son demasiadas, el número de pequeñas decisiones excesivo, para que podamos predecir hacia dónde se moverá el universo. Pero eso no quiere decir que pueda evolucionar en cualquier dirección. Es hijo de su propio pasado, que ha creado los parámetros en cuyo marco se escogen estos nuevos caminos. Desde luego que cabe hacer afirmaciones sobre nuestras trayectorias presentes, y se pueden hacer con cuidado, es decir, formularlas cuantitativamente. Pero si tratamos de exagerar la precisión de los datos, los matemáticos nos dicen que obtenemos resultados inestables[5].

Si los físicos y los matemáticos nos dicen ahora que en su campo la verdad es compleja e indeterminada y depende de la flecha del tiempo, ¿qué conclusión podemos sacar de ello para las ciencias sociales? Porque está claro que, de todos los sistemas del universo, los sistemas sociales humanos son las estructuras más complejas que existen, las que tienen los equilibrios estables más breves, aquellas en las que hay que tener en cuenta más variables externas, las más difíciles de estudiar.

Sólo podemos hacer lo mismo que los científicos naturales. Podemos buscar patrones interpretativos de dos tipos: patrones interpretativos que podríamos llamar *formales*, del tipo de los que afirman, por ejemplo, que todos los sistemas sociales humanos son sistemas sociales históricos, no sólo en el sentido de que siguen una trayectoria histórica, sino en el sentido de que nacen o surgen en determinados momentos y lugares por razones específicas, funcionan según un conjunto de reglas específicas por razones específicas y llegan a su fin o mueren o se desintegran en momentos y lugares determinados porque ya no pueden mitigar sus contradicciones por determinados conjuntos de razones específicas. Por supuesto, tales patrones interpretativos formales tienen una validez finita. Es posible que un buen día un patrón formal determinado ya no funcione, aunque por el momento ese día pueda parecer remoto.

Pero también podemos buscar lo que cabría llamar patrones interpretativos *sustantivos,* como la descripción de las reglas de un sistema social histórico particular. Por ejemplo, cuando digo que el sistema-mundo moderno es una economía-mundo capitalista, estoy afirmando la existencia de un patrón sustantivo particular, por supuesto discutible, y que ha sido muy discutido. Además, como en las muñecas rusas, hay patrones sustantivos dentro de otros patrones sustantivos, de forma que, aun cuando estemos de

---

[5] «El cristal se ha hecho trizas», nos dice Ivar Ekeland: «El enfoque cualitativo no es un mero sustituto de los métodos cuantitativos. Puede conducir a grandes avances teóricos, como en la dinámica de fluidos. También tiene una ventaja significativa sobre los métodos cuantitativos, a saber, la estabilidad», *Mathematics and the Unexpected,* Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 73.

acuerdo en que el mundo en que vivimos es una economía-mundo capitalista, podemos diferir, sin embargo, sobre si ha pasado por etapas discernibles o sobre si el intercambio desigual ha sido su norma, o sobre otros innumerables aspectos de su funcionamiento.

Lo que es esencial poner de relieve en los estudios de la complejidad es que de ningún modo rechazan el análisis científico, sólo el determinismo newtoniano. Pero al invertir algunas premisas, y en particular al rechazar el concepto de reversibilidad en favor del concepto de la flecha del tiempo, las ciencias naturales están dando un paso gigantesco en dirección al terreno tradicional de las ciencias sociales, la explicación de la realidad como realidad construida.

Si ahora dirigimos nuestra atención a los estudios culturales, hemos de empezar con la misma pregunta. ¿Por qué se llaman estudios culturales? Para un grupo académico tan interesado en el análisis lingüístico, hasta donde yo sé esta pregunta nunca se ha planteado. Lo primero que observo es que los estudios culturales no son en realidad estudios sobre cultura, sino sobre productos culturales. Esto es consecuencia de su profundo arraigo en las humanidades y a su vez explica su profunda atracción hacia éstas, porque en la escisión de las dos culturas a las humanidades se les asignó sobre todo el dominio de los productos culturales.

También se les asignó el ámbito del bien, pero se mostraron muy renuentes a tomar posesión de él. Parecía tan político, tan no cultural, tan transitorio y etéreo, tan carente de continuidades eternas. La trayectoria personal de Wordsworth, de poeta de la Revolución Francesa a poeta de la poesía, ilustra la repetida fuga de los artistas y los estudiosos de los productos culturales al terreno más seguro del «arte por el arte», un viraje estético hacia adentro. Se consolaban con los versos de Keats en su «Oda a una urna griega»: «La belleza es verdad, la verdad belleza – eso es todo / lo que sabes sobre la tierra, y todo lo que necesitas saber».

Claro que siempre ha habido quienes afirmaban que los productos culturales eran producto de la cultura y que eso podía explicarse en términos de las estructuras del sistema. De hecho, los estudios culturales tal como los conocemos hoy surgieron en Inglaterra en la década de 1950 entre personas que debatían este antiguo tema; recordemos que andaban en busca de una cultura de los trabajadores. Pero después los estudios culturales viraron hacia la lingüística o la hermenéutica, en lo que yo considero en realidad una consecuencia de 1968. Las revoluciones de 1968 se hicieron contra el centro liberal y argumentaron no sólo que la vieja izquierda formaba parte de ese centro liberal, sino también que este centro liberal era tan peligroso como los verdaderos conservadores (o más).

Desde la perspectiva del estudio de los productos culturales, eso significaba que el enemigo no eran sólo los que estudiaban productos culturales según normas estéticas tradicionales y conservadoras (los llamados cánones), sino también los que querían analizar los productos culturales recurriendo a las presuntas explicaciones de la economía política (la vieja izquierda). A continuación vino una explosión en la que todo fue deconstruido. Pero ¿en qué consiste este ejercicio? A mí me parece que esencialmente consiste en afirmar la inexistencia de una ética absoluta, en insistir en que debemos explicar cómo fueron pro-

ducidos determinados productos culturales cuando lo fueron y por qué, y después pasar a preguntar cómo eran *y son* recibidos por otros y por qué razones.

Es evidente que aquí nos vemos inmersos en una actividad muy compleja, en la que los equilibrios (los cánones) son como mucho transitorios y en la que no puede haber un futuro determinado, ya que los elementos aleatorios son demasiado abundantes. Entretanto, el estudio de los productos culturales abandonó el terreno tradicional de las humanidades y pasó al campo de las ciencias sociales, la explicación de la realidad como una realidad construida. Ésta es, por supuesto, una de las razones por las que tantos practicantes de las ciencias sociales se mostraron receptivos a ellos.

El desplazamiento de algunos científicos naturales hacia las ciencias sociales (estudios de la complejidad) y de algunos estudiosos de las humanidades hacia las ciencias sociales (estudios culturales) tropezaron con una feroz oposición dentro de las ciencias naturales y de las humanidades. A mi juicio, sin embargo, se trataba en gran medida de una batalla de retaguardia. Además, ni los proponentes de los estudios de la complejidad ni los de los estudios culturales declararon abiertamente que con ello se pasaban al campo de las ciencias sociales, cuyos practicantes tampoco analizan (en su mayoría) la situación de esa forma.

Pero es hora de llamar a las cosas por su nombre. Estamos a punto de superar la escisión entre las dos culturas por la vía de la cientificación de todo el saber, mediante el reconocimiento de que la realidad es una realidad construida y de que el propósito de la actividad científica/filosófica es llegar a interpretaciones plausibles y utilizables de esa realidad, interpretaciones que serán inevitablemente transitorias y sin embargo correctas, o más correctas, para su época, que otras interpretaciones. Pero si la realidad es una realidad construida, los constructores son los agentes en el mundo real, no los investigadores. El papel de éstos no es construir la realidad, sino entender cómo fue construida y contrastar entre sí las múltiples construcciones sociales de la realidad enfrentadas entre sí. En cierto sentido es como un juego de espejos interminable. Intentamos descubrir la realidad sobre cuya base hemos construido la realidad. Y cuando la descubrimos, tratamos de entender cómo fue construida a su vez esa realidad subyacente. En esa navegación entre los espejos hay, empero, análisis teóricos más correctos y menos correctos. Los más correctos son socialmente más útiles en cuanto que ayudan al mundo a construir una realidad sustantivamente más racional. De ahí que la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien estén inextricablemente ligadas entre sí. Todos estamos involucrados, simultáneamente, en ambas.

En su último libro, Ilya Prigogine dice dos cosas muy sencillamente: «Lo posible es más rico que lo real. La naturaleza nos presenta, en efecto, la imagen de la creación, de lo imprevisible, de la novedad» y «La ciencia es un diálogo con la naturaleza»[6]. Tomaré esos dos temas como punto de partida para mis observaciones finales.

---

[6] Ilya PRIGOGINE, *La fin de certitudes,* París, Odile Jacob, 1996, pp. 83, 177 [ed. cast.: *El fin de las certidumbres,* Madrid, Taurus, 1997].

Lo posible es más rico que lo real. ¿Quién puede saber esto mejor que los practicantes de las ciencias sociales? ¿Por qué tenemos tanto miedo a discutir lo posible, a analizar lo posible, a explorar lo posible? Debemos situar no la utopía, pero sí la utopística, en el centro de las ciencias sociales. La utopística es el análisis de las utopías posibles, de sus limitaciones y de los obstáculos para alcanzarlas. Es el estudio analítico de alternativas históricas reales en el presente. Es la reconciliación de la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien.

La utopística representa una responsabilidad continua de las ciencias sociales. Pero es una tarea particularmente urgente cuando la gama de opciones es más amplia. ¿Cuándo ocurre esto? Justamente cuando el sistema social histórico del que formamos parte está más lejos del equilibrio, cuando las fluctuaciones son mayores, cuando las bifurcaciones están más cerca, cuando las pequeñas modificaciones tienen grandes efectos. Éste es el momento que estamos viviendo ahora y seguiremos viviendo durante los próximos 25/50 años[7].

Para tomarnos en serio la utopística debemos dejar de pelear por problemas inexistentes, y el primero de estos seudoproblemas es el del determinismo frente al libre albedrío, o la estructura frente a la agencia, o lo global frente a lo local, o lo macro frente a lo micro. Me parece que lo que ahora podemos ver con claridad es que estas antinomias no son cuestión de corrección, ni siquiera de preferencia, sino de temporalidad y profundidad de perspectiva. Para periodos muy largos o muy cortos, y desde perspectivas muy profundas o muy inmediatas, las cosas parecen estar determinadas, pero en la vasta zona intermedia parecen ser cuestión de libre albedrío. Siempre podemos desplazar nuestro ángulo de visión para obtener las pruebas que queramos de determinismo o de libre albedrío.

¿Pero qué significa decir que algo está determinado? En el reino de la teología puedo entenderlo; significa que creemos que hay un Dios omnipotente que lo ha determinado todo. Aun ahí muy pronto nos metemos en problemas, como ya he indicado. Pero al menos, como habría dicho Aristóteles, tenemos una causa eficiente. Pero si digo que la posibilidad de reducir el desempleo en Europa durante los próximos diez años está determinada, ¿quién o qué lo está determinando y hasta dónde debemos remontarnos en su estudio? Aun cuando se llegara a convencerme de que eso tiene algún significado analítico (y lo creo difícil), ¿tiene alguna relevancia práctica? Ahora bien, ¿se deduce de esto que es simplemente cuestión de libre albedrío y que si los políticos, los empresarios o los dirigentes sindicales holandeses, alemanes o franceses hicieran determinadas cosas, se podría asegurar que el desempleo realmente se reducirá? Aun cuando ellos, o yo, supiéramos cuáles son esas cosas, o creyéramos saberlo, ¿qué nos motivaría a hacerlas ahora si no las hicimos antes? Y, si hubiese una respuesta a esto, ¿significa eso que nuestro libre albedrío está determinado por algo anterior? Y si es así, ¿por qué? Es una cadena secuencial sin fin y sin sentido. Empezando por el libre albedrío terminamos en el determinismo, y si empezamos por el determinismo, terminamos en el libre albedrío.

---

[7] No tengo espacio para extenderme sobre esto aquí, pero lo he detallado abundantemente en «Paz, Estabilidad y Legitimación, 1990-2025/2050», capítulo XXVII de este mismo volumen.

¿No podríamos abordar esto de otro modo? Aceptemos que estamos tratando de entender la complejidad, de «interpretarla» de forma útil y creíble. Podríamos empezar por la sencilla tarea de localizar regularidades. También podríamos intentar evaluar provisionalmente la fuerza relativa de diversas restricciones que pesan sobe la acción individual y colectiva. A esa tarea la podríamos llamar localización de estructuras de *longue durée*. Digo que es una tarea sencilla, pero por supuesto no es una tarea fácil. Es sencilla en el sentido de que explica poco, y también en el sentido de que es una tarea previa, es decir, anterior a otras más complejas. Si no percibimos nítidamente las estructuras, no podemos pasar a analizar cosas más complejas, como, por ejemplo, las llamadas microhistorias o textos o patrones de votación.

Analizar las estructuras no limita cualquier agencia que pueda existir. De hecho, sólo cuando hemos dominado las estructuras, hemos inventado «narraciones maestras» plausibles, pertinentes y provisionalmente válidas, y podemos empezar a ejercer el tipo de juicio que implica el concepto de agencia. De otro modo la llamada agencia es ciega, y si es ciega es manipulada, directa o indirectamente. Estamos mirando las sombras en la caverna de Platón y pensando que podemos influir sobre ellas.

Y esto me lleva al segundo apotegma de Prigogine: «La ciencia es un diálogo con la naturaleza». En un diálogo hay dos interlocutores. ¿Cuáles son en este caso? ¿La ciencia es un científico, o la comunidad científica, o alguna organización científica particular, o varias, o es cualquier persona en la medida en que es un ser pensante? ¿Y la naturaleza es una entidad viviente, una especie de dios panteísta, o Dios omnipotente? No creo que sepamos con certeza quiénes participan en este diálogo. La búsqueda de los interlocutores es parte del propio diálogo. Lo que debemos mantener es la posibilidad de saber más y actuar mejor. Esto sigue siendo sólo una posibilidad, pero no inalcanzable. Y para comenzar a materializar esa posibilidad hay que dejar de debatir falsos problemas del pasado, cuyo fin no es sino distraernos de caminos más fructíferos. La ciencia está en sus comienzos. Todo saber es social. Y las ciencias sociales pretenden que en ellas se lleve a cabo la reflexión sobre el conocimiento, pretensión que no va contra la filosofía ni contra las ciencias naturales, sino unida a ellas.

Del mismo modo que creo que los próximos 25/50 años serán terribles en términos de relaciones sociales humanas –el periodo de desintegración de nuestro sistema social histórico y de la transición hacia una alternativa incierta–, también creo que los próximos 25/50 años serán excepcionalmente estimulantes en el mundo del saber. La crisis sistémica obligará a la reflexión social. Veo la posibilidad de terminar definitivamente con el divorcio entre ciencia y filosofía y, como ya he dicho, veo las ciencias sociales como el terreno inevitable de un mundo del conocimiento reunificado. No podemos saber qué se derivará de ahí. Pero sólo puedo pensar, como Wordsworth sobre la Revolución Francesa en *The Preludes:* «En aquel amanecer, estar vivo era una bendición. / ¡Pero ser joven era el Paraíso mismo!».

Tercera parte

Instituciones de la economía-mundo capitalista



XIII Las ondas largas como procesos capitalistas

Uno de mis presupuestos básicos es que en la economía-mundo capitalista, como en cualquier otro sistema, se dan ritmos cíclicos y tendencias a largo plazo y que uno de los ritmos cíclicos más importantes son los llamados ciclos de Kondratief, que suelen durar unos sesenta años. No resulta muy difícil describir lo que sucede cuando el ciclo asciende o desciende, aunque sí lo es intentar explicar por qué lo hace, una cuestión muy controvertida de la que presento aquí mi versión.

Qui dit alors hausse courte, hausse convulsive, dit en gros recul économique, recul de la production dans sa masse, recul des revenus, non pas universelle, mais générale, tension sociale, et [...] *politique. Qui dit baisse des prix évoque des phénomènes contraires* [...] *(reserve faite d'un secteur industriel sécondaire et effacé).* [...] *À la différence de la hausse courte et convulsive, la hausse longue et progressive a dans une large mesure sa signification d'aujourd'hui. Qui dit hausse dit ici expansión, prospérité. Qui dit baisse dit régression économique.*

C.-E. Labrousse[1]

Absolutamente nadie mantiene que los indicadores cuantitativos de la vida social en el mundo moderno sean monótonos. Todos estamos de acuerdo en que fluctúan, es

---

[1] «Así pues, quien dice alza corta, alza convulsiva, dice en general retroceso económico, retroceso del conjunto de la producción y de los ingresos, no universal, pero sí general, tensión social y [...] política. Quien dice descenso de los precios alude a fenómenos contrarios [...] (dejando a un lado un sector industrial secundario y borroso) [...]. A diferencia de las alzas cortas y convulsivas, el alza larga y progresiva tiene en gran medida su significado actual. Quien dice alza dice ahora expansión, prosperidad, y quien dice baja dice regresión económica.» C.-E. LABROUSSE, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au debut de la Révolution*, t. I, París, Presses Universitaires de France, 1943, pp. xv-xvi.

decir, en que suben y bajan. Hablar de «ciclos» sugiere, sin embargo, algo más: que existe cierta regularidad, es decir, cierta pauta recurrente para estas fluctuaciones; y aludir a una pauta sugiere la existencia de estructuras que la explican.

Como sabemos, existe toda una panoplia de supuestos ciclos de distinta duración: el de Kitchin (2-3 años), el de Juglar (6-10 años), el de Kuznets (15-20 años), el de Kondratief (45-60 años) y el «logístico» o «tendencia secular» [*trend séculaire*] (150-300 años). Hay quienes afirman que no existe ninguno de estos ciclos, o al menos que su existencia nunca se ha demostrado convincentemente (en términos de pruebas estadísticas); y hay quienes argumentan su imposibilidad intrínseca[2]. También hay, por el contrario, quienes creen en la existencia de todos ellos, y en que se «superponen» de algún modo. Por último, hay posiciones intermedias que otorgan mayor plausibilidad a algunos de esos ciclos, prefiriendo, digamos, el de Kuznets al de Kondratief[3].

Pues bien, resulta que el que suscita más escepticismo o controversia es precisamente el de Kondratief. Aunque a menudo se le llama «onda larga», en realidad se trata de un ciclo de duración intermedia en esta panoplia de supuestos ciclos. El primer enigma, por lo tanto, es por qué a los estudiosos les resulta relativamente más fácil otorgar credibilidad a otros ciclos más cortos y más largos que al de Kondratief, de duración intermedia.

Incluso entre quienes conceden *prima facie* cierta credibilidad a los ciclos de Kondratief, existen notables diferencias en cuanto al periodo histórico al que se pueden aplicar. El propio Kondratief, en la década de 1920, iniciaba sus cálculos y descripciones en torno a la de 1780. En su texto clásico ofreció como razón para este punto de partida una explicación puramente técnica (esto es, no teórica); decía que partía de ese momento a fin de «permanecer en el campo de los datos fiables»[4]. Schumpeter era un poco más audaz, afirmando que los ciclos de Kondratief se podían rastrear «con cierta seguridad hasta el siglo XVI»[5] y que la onda larga de 1787-1842 «no era la primera de

---

[2] Al parecer Vasili Leontief dijo que «es del todo imposible un ciclo con periodicidad superior a 200 años»; *Business Week* (11 de octubre de 1982), p. 130.

[3] Véanse Derek H. ALDCROFT y Peter FEARON, *British Economic Fluctuations, 1790-1939*, Londres, Macmillan, y Nueva York, St. Martin's Press, 1972, p. 59; Reinhard SPREE, «"Lange Wellen" des Wirtschaftswachtums», en W. H. SCHRÖDER y R. SPREE (eds.), *Historische Konjunkturforschung* (vol. II de *Historisch-Sozialwissenschaftliche Forschungen*), Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, pp. 304-315; Michel MORINEAU, «Trois contributions au coloque de Göttingen», en E. HINRICHS *et al.* (eds.), *Von Ancien Regime zur Französische Revolution*, Göttingen, Vendenhoeck y Ruprecht, 1978, pp. 374-419.

[4] N. D. KONDRATIEF, «The Long Waves in Economic Life», *Review*, II/4, primavera de 1979, p. 520 [publicado originalmente en ruso en 1925, en alemán en 1926, y parcialmente en inglés en 1935].

[5] Braudel y Spooner van más lejos. Los ciclos de Kondratief se remontan, dicen, «sin duda más atrás [del siglo XVI]»; Fernand BRAUDEL y Frank SPOONER, «Prices in Europe from 1450 to 1750», en *Cambridge Economic History of Europe*, IV, en E. E. RICH y C. H. WILSON (eds.), *The Economy of Expanding Europe in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 437.

este tipo», sino meramente «la primera a la que se puede aplicar razonablemente una descripción estadística clara»[6].

Sin embargo, muchos de quienes se consideran herederos de la tradición de Kondratief y Schumpeter argumentan que no se trata únicamente de la disponibilidad de datos, sino en realidad de que 1780 (o 1800) constituyó un punto de inflexión teórico, marcado por el inicio de la revolución industrial. La argumentación de Delbeke representa típicamente esa opinión:

> La onda larga es un fenómeno inherente al desarrollo de la sociedad industrial, de forma que si en las sociedades agrarias se pueden encontrar fluctuaciones de larga duración, están determinadas por otros mecanismos[7].

Muchos de quienes han reunido datos sobre oscilaciones de duración semejante a las de Kondratief entre los siglos XVI y XVIII convendrían en que el fenómeno que estudian es algo diferente del constatado después de 1780 (o de 1850).

Hay otras dos controversias en cuanto a la aplicabilidad del modelo, cada una de ellas en un extremo de nuestro intervalo temporal. Guy Bois, refiriéndose a un periodo claramente medieval y feudal en Normandía, describe, sin embargo, movimientos de una duración parecida a la de Kondratief, que denomina «movimientos de duración media (en torno a treinta años)»[8]. En relación con el periodo posterior a 1945 se plantean dos problemas: el primero es que Rostow[9] ofrece unas fechas para los ciclos radicalmente diferentes a las de la mayoría[10]; el segundo es que muchos insisten en que estos procesos cíclicos, aunque existan, no se aplican al mundo socialista, si bien hay quienes disienten.

Por debajo de esos debates –¿existen en algún sentido razonable los ciclos de Kondratief y, en tal caso, desde cuándo se puede decir que se manifiestan?– subyacen diferencias básicas sobre la naturaleza del capitalismo como sistema histórico.

Después de todo, ¿por qué nos interesamos por los ciclos? Se trata, por supuesto, de un instrumento conceptual del analista. Al parecer, algunos estadísticos creen que decir esto significa reprobar los ciclos como algo en cierto modo irreal. Pero todos nuestros conceptos son instrumentos, formas de ver e interpretar el mundo real. Sin tales instrumentos, ni

---

6 Joseph SCHUMPETER, *Business Cycles*, 2 vols., Nueva York y Londres, McGraw-Hill, 1939, pp. 250, 252.

7 Jos DELBEKE, «Towards an Endogenous Interpretation of the Long Wave. The Case of Belgium, 1830-1930», *Workshop on Quantitative Economic History*, Centrum voor Economische Studien, Kath. Univ. te Leuven, 1982, ponencia de discusión 82.02.

8 Guy BOIS, *Crise du féodalisme*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1976, p. 246.

9 W. W. ROSTOW, *The World Economy: History and Prospect*, Austin, University of Texas Press, 1978.

10 Véase I. WALLERSTEIN, «Kondratieff Up or Kondratieff Down», *Review* II/4 (primavera de 1979), pp. 663-673.

siquiera podemos hablar o pensar sobre la realidad. Obviamente, cualquier concepto debe contar con una base empírica para no ser una mera fantasía. Pero un concepto no es un «hecho» que esté de algún modo ahí, inexorablemente objetivo, sin que medien representaciones colectivas y decisiones sociales. Un concepto es un argumento interpretativo, al que cabe oponer argumentos interpretativos alternativos y hasta opuestos. Lo que lo justifica es su defensibilidad y su valor heurístico, y su utilidad reside en sus implicaciones, por lo que hay que jugar con ciertas cartas sobre la mesa.

Creo que si nos interesan los ciclos es porque constituyen un mecanismo que representa la vida de un sistema histórico, mediante el cual opera ese sistema. Nuestro interés es parecido al de un fisiólogo sobre la respiración en la vida animal. Los fisiólogos no se preguntan si se produce o no la respiración, ni suponen que ese fenómeno repetitivo y regular sea siempre absolutamente idéntico en forma o duración. Tampoco suponen que sea fácil explicar las causas y consecuencias de un caso particular; tal explicación es por fuerza extraordinariamente compleja. Pero sería difícil describir la fisiología de la vida animal sin tener en cuenta que todos los animales respiran, de forma repetitiva y razonablemente regular, so pena de no sobrevivir.

Por supuesto, eso todavía deja sin resolver la cuestión de si el empleo de tal concepto será muy fructífero *per se* en cuanto al funcionamiento del sistema objeto de estudio. La inversión de energía investigadora supone una decisión y un riesgo, y sólo se puede mantener si parece recompensar con una mayor capacidad interpretativa. La mayoría de los estudiosos no se han mostrado dispuestos en absoluto a invertir en la construcción de los ciclos de Kondratief, aunque algunos sí lo han hecho. Resulta pues razonable evaluar si deberíamos o no seguir haciéndolo, y de qué forma.

Por mi parte debería decir, por más que crea que esa inversión sería rentable, que hasta la fecha la recompensa ha sido más bien escasa. En cuanto a los datos empíricos, medio siglo de trabajo empírico espasmódico desde Kondratief no ha añadido mucho a los descubrimientos básicos que él presentó. Los escépticos siguen siéndolo, mientras que los adeptos debaten entre sí sobre cuál de los procesos cíclicos es preferible medir y qué origina qué, debate en sí mismo dilatorio y que manifiesta, si puedo decirlo así, una pasión insuficiente y demasiada estrechez de miras. A este respecto creo que Gordon tiene toda la razón cuando dice que el talón de Aquiles de los analistas de Kondratief es su fracaso «en elaborar unos fundamentos teóricos coherentes (y menos aún unificados) para su interpretación de los ciclos largos»[11].

Creo que el punto de partida debería ser una concepción (preferiblemente coherente, quizás algún día unificada) de los procesos que sigue el capitalismo como sistema histórico. Creo además que debemos partir de la premisa que enunciaba Schumpeter en su estu-

---

[11] David M. GORDON, «Stages of Accumulation and Long Economic Cycles», en T. K. HOPKINS e I. WALLERSTEIN (eds.), *Processes of the World-System*, Beverly Hills, Sage, 1980, p. 10.

dio sobre los ciclos: «El propio capitalismo es esencialmente, tanto en el sentido económico como en el sociológico, un solo proceso, con la totalidad del mundo como escenario»[12].

Si se parte de esta premisa, resulta lógicamente que, en la medida en que los procesos cíclicos de Kondratief o cualesquiera otros existan, debe tratarse de fenómenos que abarcan la totalidad de la economía-mundo[13]. Un rápido vistazo a los datos cuantitativos reunidos hasta ahora sobre los ciclos de Kondratief basta para constatar, no obstante, que en su inmensa mayoría se trata de datos relativos a determinados países, en su mayor parte de Europa occidental y Estados Unidos.

De ello se desprende que, en la medida en que tales datos parecen confirmar nuestras hipótesis, podrían ser equívocos, ya que sus correlaciones podrían no cumplirse para la totalidad de la economía-mundo. Y en la medida en que tales datos no parecen confirmar nuestras hipótesis, también podrían ser equívocos, ya que podrían resultar ciertos para la totalidad de la economía-mundo aunque no lo fueran tanto para las mediciones que afectan a un país particular.

Lo peor de todo, como se queja con razón Forrester, es que «la literatura sobre las ondas de Kondratief resulta particularmente embarullada por la incapacidad de sus autores para reconocer que en diferentes sectores de la economía cabe esperar diferentes modos»[14], y *a fortiori*, añadiría yo, en diferentes zonas de la economía-mundo.

Así pues, aunque conviniéramos en que lo que se debe medir es el conjunto de la economía-mundo (con toda su complejidad, como resultante de múltiples fuerzas localizadas en diferentes sectores y zonas), seguiría planteada la pregunta de qué es lo que debemos medir. ¿Qué es lo que crece y decrece? Me parece que hemos dedicado la mayor parte de nuestras energías a medir *las consecuencias* de los ciclos más que estos mismos: precios de varios tipos (incluida la relación entre unos y otros), innovaciones, producción, oferta monetaria... todos esos parámetros, me parece a mí, suben y bajan en interacción compleja con los ciclos de Kondratief, pero no son sino la sombra de Platón en la caverna.

Si los ciclos de Kondratief son un fenómeno propio del capitalismo, entonces la cuestión clave será seguramente la tasa de beneficio. Autores de tendencias muy diferentes nos indican precisamente esto mismo. E. Mandel dice que «cualquier teoría marxista sobre las ondas largas del desarrollo capitalista no puede ser sino una teoría sobre la acu-

---

[12] J. Schumpeter, *Business Cycles*, cit., vol. II, p. 666.

[13] Thomas Kuczynski, aunque se muestra escéptico sobre la utilidad de los ciclos de Kondratief, dice lo mismo en su conjunto de hipótesis sobre ellos: «Los ciclos de Kondratief constituyen un fenómeno típico no de las economías nacionales, sino de la economía capitalista mundial»; Thomas Kuczynsky, «Spectral Analysis and Cluster Analysis as Mathematical Methods for the Periodization of Historical Processes – A Comparison of Results Based on Data about the Development of Production and Innovation in the History of Capitalism. Kondratieff Cycles – Appearance or Reality?», *Proceedings of the 7th International Congress of Economic History*, Edimburgo, II, 1978, pp. 79-86.

[14] Jay W. Forrester, «Growth Cycles», *De Economist* CXXV, 4, p. 536.

mulación-de-capital, esto es, una teoría sobre la tasa-de-beneficio»[15]. Pero Simiand dice exactamente lo mismo, definiendo una fase A como aquella cuyo «factor clave [es] un nivel de beneficios alto y creciente para todas las actividades económicas»[16]. Y Dupriez explica el declive por una saturación de los mercados, lo que no es sino otro modo de hablar de beneficios decrecientes[17]. Finalmente, Scumpeter, advirtiendo contra un énfasis excesivo en la cuestión de los precios, apunta a la cuestión crucial que se oculta tras ellos: «[Una] caída de los precios no es lo mismo que una caída en las ganancias monetarias, lo que a su vez tampoco es lo mismo que una caída de las ganancias reales»[18].

¿Por qué entonces no nos hemos dedicado a calcular la tasa de beneficio? Creo que la respuesta es muy simple y la dio Labrousse en un artículo que dedicó a los problemas metodológicos. Comparando los cálculos de precios, volumen de producción, renta, salarios y beneficios, decía que «el movimiento de los beneficios sigue siendo el más oscuro de todos ellos»[19]. Frente a esta dificultad, Mandel propone emplear los tipos de interés como barómetro del beneficio, ya que, según dice, a largo plazo «fluctúan de forma paralela a la tasa media de beneficio»[20]. Sin embargo, dudo de que eso sea cierto, ya que, en la medida en que también el dinero es una mercancía, la tasa de beneficio global es la resultante de la tasa de beneficio en múltiples sectores de inversión, incluidas las inversiones en dinero.

No quiero minimizar las dificultades conceptuales y técnicas del cálculo de la tasa de beneficio, sobre todo teniendo en cuenta que a mi parecer sería necesario conocer esa tasa para el conjunto de la economía-mundo. Aun así, para elaborar modelos válidos habrá que discurrir algún modo de aproximarse a ese cálculo. Además, permítaseme insinuar una razón para no desesperar en esa empresa. Parece obvio que los capitalistas del mundo real toman constantemente decisiones sobre las inversiones basadas en su evaluación de las tasas de beneficio relativas. Sin duda su conocimiento es limitado e impreciso. Sin duda cometen errores. Pero si el sistema capitalista funciona, y viene funcionando desde hace mucho tiempo, habrá que reconocer que el conjunto de los capitalistas toma más decisiones acertadas que equivocadas, ya que en caso contrario las

---

15 Ernest Mandel, *Long Waves of Capitalist Development: The Marxist Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, y París, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980, p. 9 [ed. cast., *Las ondas largas del desarrollo capitalista. La interpretación marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1986].

16 François Simiand, *Les fluctuations économiques à longue période et la crise mondiale*, París, Lib. Félix Alcan, 1932, p. 45.

17 Léon H. Dupriez, «1974, A Downturn of the Long Wave?», *Banca Nazionale del Lavoro Quarterly Review* 126 (septiembre de 1978), p. 204.

18 J. Schumpeter, *Business Cycles*, cit., vol. II, p. 450.

19 C.-E. Labrousse, «Aspects d'un bilan méthodologique de l'histoire conjoncturelle (XVIe-XVIIIe siècles)», en *Metodología de la historia moderna: Economía y demografía*, Univ. de Santiago de Compostela, Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas, 1975, pp. 587-593.

20 Ernest Mandel, *Long Waves of Capitalist Development: The Marxist Interpretation*, cit., p. 19.

oscilaciones serían mucho más salvajes. ¿No podríamos investigar colectivamente la vía que siguen los inversores para llegar a cierta aproximación razonable de sus cálculos?

No estoy sugiriendo un nuevo índice único. Obviamente, como nos recuerda Schumpeter, «el ciclo es un proceso en el que todos los elementos del sistema económico interactúan de cierta forma característica y [...] no se puede atribuir a un solo elemento el papel de primera causa»[21]. Debido a esta complejidad Morineau nos insta a sustituir el estudio de los ciclos por el de las «series» dado que aquéllos son de longitud irregular, con una forma característica para cada uno de ellos, mientras que éstas nos permitirían ver todos los movimientos al mismo tiempo, «en lo más hondo, a profundidad media y en la superficie, pudiendo distinguirlos y unificarlos».

Estoy totalmente a favor de estudiar todos y cada uno de los ciclos en toda su complejidad, lo que incluye también su complejidad política y social. Pero se necesita algún *fil conducteur* [hilo conductor] si queremos dar sentido a todo ello, y me parece más probable hallarlo en la tasa de beneficio global que en cualquier otro índice. Una vez localizado, descubriremos que el funcionamiento histórico de las pautas es extraordinariamente intrincado y que nos presenta un panorama concreto diferente en cada fase (o en cada secuencia, ¿por qué no?).

Pero aun si convenimos en que nos deberíamos concentrar en el ciclo de la tasa de beneficio global como *fil conducteur* [hilo conductor], todavía resta lo que Morineau llama «la manzana de la discordia sobre los periodos anteriores y posteriores a 1780 ó 1800»[22]. ¿Podemos realmente hablar de un único patrón válido para todo el periodo entre los siglos XVI y XX? Creo que sí, con tal que especifiquemos lo que queremos decir con un único patrón.

El núcleo de la distinción tradicional entre el periodo 1500-1800 y el posterior a 1800 es la supuesta diferencia entre un sistema económico predominantemente agrícola y otro con un componente industrial significativo. En ambos se producían «crisis», pero en el primero se trataba de *crises de l'Ancien Régime*, es decir, crisis de las cosechas. De acuerdo con las explicaciones clásicas, una mala cosecha provocaba naturalmente un alza de los precios de los cereales y el pan. Eso suponía una catástrofe no sólo para los compradores ordinarios, sino también para los productores ordinarios. Los pequeños productores rurales, cuando la cosecha era mala, no tenían apenas nada para vender, tras apartar lo necesario para su propia subsistencia y para sembrar. Los precios altos no les beneficiaban en absoluto, mientras que el consumidor, ya fuera urbano o campesino, obligado a comprar parte de su alimento en el mercado (una parte mayor debido a la mala cosecha), arrostraba no sólo los elevados precios, sino también una disminución del empleo y/o de los sa-

[21] J. Schumpeter, *Business Cycles*, cit., vol. II, p. 449.

[22] Michel Morineau, «Trois contributions au coloque de Göttingen», cit. Esa «manzana de la discordia» ha sido desde 1976 una de las principales preocupaciones del Research Working Group on Cyclical Rythms and Secular Trends of the World-Economy del Centro Fernand Braudel. Véanse sus primeras declaraciones (1977, 1979).

larios. Así pues, el alza de los precios mostraba una correlación negativa con los buenos tiempos. Supuestamente, en el periodo posterior a 1800 ya no era así. En primer lugar, porque ya no prevalecían los caprichos de la cosecha (debido a las mejoras en la agricultura, transportes, etc); y en segundo lugar, porque las crisis «industriales» mostraban una correlación opuesta: buenos tiempos y precios altos iban juntos.

Dicho de forma escueta, está claro que la distinción pre-1800/post-1800, no es nada evidente en muchos aspectos. En primer lugar, el concepto de «buenos tiempos» es muy ambiguo, ya que deberíamos preguntar: ¿buenos tiempos para quién? Obsérvese que, en la descripción habitual de las *crises de l'Ancien Régime*, las dificultades para el productor son aquellas que afectan a los *pequeños productores*. Volveremos más adelante sobre esa cuestión del carácter «positivo» o «negativo» de las fases de un ciclo, pero no está en absoluto claro que las fases se puedan apreciar de forma opuesta a uno u otro lado de la frontera temporal establecida.

En segundo lugar, la doble negatividad de las *crises de l'Ancien Régime* (altos precios para el consumidor, cuyos ingresos salariales disminuían simultáneamente), que Labrousse[23], entre otros, suponía que había desaparecido con la revolución industrial, se ha redescubierto recientemente en el fenómeno pretendidamente nuevo de la «estanflación».

Pero, en tercer lugar, es aún más importante la confusión de temporalidades. Las *crises de l'Ancien Régime* se refieren ante todo a crisis de corta duración (ciclo de Kitchin) en el mercado local[24]. Pero Slicher van Bath nos recuerda que en el periodo anterior a 1800 había tres tipos de mercados agrícolas: local, regional e internacional, y que las *crises de l'Ancien Régime* sólo tenían lugar en el primero de ellos[25]. En los otros mercados constatamos el fenómeno habitual posterior a 1800: a medio plazo, los precios altos inducían un aumento de la producción, y los precios bajos una disminución. Precios y «buenos tiempos» mantenían así una correlación positiva, *grosso modo*.

Revisemos, pues, las principales explicaciones actuales de los ciclos de Kondratief posteriores a 1800 para ver si pueden aplicarse, o hasta qué punto, al periodo 1500-1800. En los estudios recientes encuentro tres explicaciones diferentes: *a)* agotamiento de la tecnología, *b)* expansión excesiva del capital y *c)* expansión excesiva del sector primario. Para ilustrar cada una de esas explicaciones, que presentan muchas variantes y a menudo muy elaboradas, reproduciré aquí tres afirmaciones sumarias:

---

[23] C.-E. Labrousse, «Préface» a A. Chabert, *Essai sur les mouvements des prix et des revenus en France*, 1798 à 1820, París, Libr. des Médicis, 1945, pp. i-x.

[24] Morineau observa no obstante que Labrousse *también* utiliza esa expresión para referirse a los periodos de declive que tienen lugar entre los diversos ciclos, que manifiesta una discordancia entre precios y rentas. M. Morineau, «Trois contributions au coloque de Göttingen», cit., p. 390, n. 36.

[25] B. H. Slicher van Bath, «Agriculture in the Vital Revolution», en *Cambridge Economic History of Europe*, V, en E. E. Rich y C. H. Wilson (eds.), *The Economic Organization of Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 50.

a) El estancamiento se debe al agotamiento de las posibilidades de mejorar las viejas tecnologías, lo que origina la concentración de la oferta y la saciedad de la demanda[26].

b) La teoría sugiere que las primeras fases de una onda larga crean oportunidades de empleo a medida que se expanden las industrias de producción de bienes de equipo y artículos de consumo. Cuando el sector productor de bienes de equipo comienza a expandirse excesivamente, fuerza al capital hacia el resto de la economía, fundamentalmente hacia actividades financieras especulativas, eliminando todavía más empleo[27].

c) Los ciclos de Kondratief tienen como «causa principal el rebasamiento y la insuficiencia periódicos de los niveles dinámicos óptimos de capacidad y producción de alimentos y materias primas en la economía mundial[28].

Me parece evidente que cuando se consideran conjuntamente las tres afirmaciones comparten una característica común. Las tres avalan la existencia de un proceso que crea con el tiempo una discrepancia significativa entre cierta oferta y cierta demanda, y que ese proceso es estructural, no coyuntural. No lo negaré; lejos de ello, asumiré este argumento común. Debemos entonces preguntarnos cómo se produce esa divergencia estructural entre oferta y demanda y por qué se produce repetidamente, esto es, cíclicamente. Como es lógico, me parece que esto sólo se puede deber a que los factores que determinan la oferta y la demanda, aunque entrelazados, son diferentes y se modifican con distinta velocidad.

¿Qué factores pueden ser ésos? Dado que estamos hablando del sistema capitalista, en el que los productores pretenden acumular, cabe suponer que ajusten su producción a sus expectativas de rentabilidad. Así pues, mientras supongan que existe una demanda insatisfecha con un nivel de precios que juzguen alto, tenderán a expandir su producción (o nuevos productores entrarán en el mercado). A medida que se expande la producción, a menos que se modifique la demanda global, la producción adicional reduce automáticamente su propia razón de ser *raison d'être*.

¿Pero no crea la oferta su propia demanda? Es evidente que no; de otro modo viviríamos en un mundo económicamente tranquilo. La razón no es que la demanda sea una función de la distribución del excedente (basta recordar la ley de Engel sobre el consumo de alimentos). La distribución del excedente, sin embargo, a diferencia de la variación en la ofer-

---

[26] Gerhard MENSCH, *Stalemate in Technology: Innovations Overcome the Depression*, Cambridge (MA), Ballinger, 1979, p. 111 [ed. orig.: *Das technologische Patt. Innovationen überwinden die Depression*, Frankfurt, Umschau-Verlag, 1975]

[27] Peter W. SENGE, «The Economic Long Wave: A Survey of Evidence», art. no publicado, D-3262-1, Systems Dynamics Group, MIT, abril de 1982, p. 13.

[28] W. W. ROSTOW y Michael KENNEDY, «A Simple Model of the Kondratief Cycle», *Research in Economic History* IV (1979), pp. 1-2.

ta, no es consecuencia de decisiones en gran medida individuales tomadas con vistas a la acumulación. La distribución del excedente se decide principalmente en el terreno sociopolítico, como resultante del *rapport de forces* [relación de fuerzas] global y local entre varias clases y estratos intermedios enfrentados. Los conflictos de intereses son permanentes, pero las luchas agudas son más discontinuas, dando lugar a compromisos de duración variable.

La variación *continua* de la oferta combinada con la variación *discontinua* de la demanda es lo que nos da el ciclo de duración intermedia, el ciclo de Kondratief. El ciclo de innovaciones forma parte, naturalmente, del modelo. En el momento en que la discrepancia entre la oferta y la demanda se agudiza, pudiéndose hablar de sobreproducción/demanda saturada, se hace muy deseable la reducción de los costes de producción o asumir el riesgo de invertir en nuevas líneas de producción. Esto no contradice en absoluto las otras dos explicaciones, el «exceso de inversión» en bienes de equipo o la «sobreabundancia» de artículos de consumo. Tampoco me parece que haya que establecer un orden definido entre estas dos últimas, porque la interacción puede ser muy compleja. En todos los casos, lo básico es que lo que desde una perspectiva a corto plazo parece un comportamiento racional y eficiente de los empresarios acaba dando lugar a un «despilfarro» o «sobreproducción» a medio plazo.

¿Fue el «sobrecalentamiento» del precio del petróleo en 1973 causa o consecuencia de que el aumento de inversión en capacidad industrial en la economía-mundo durante las décadas de 1950 y 1960 provocara un «exceso de inversión»? En términos de un análisis concreto de la situación inmediata puede suponer cierta diferencia decidirse por una opción u otra, pero en términos de la pauta que puso fin a una larga fase A de Kondratief e inició una fase B, los dos factores (al igual que el «agotamiento» de la vieja tecnología) estaban indisolublemente entrelazados.

Una vez que se reconoce que la discrepancia entre oferta y demanda que importa es la discrepancia *global* y que las «secuencias» que pueden conducir a ese resultado son extraordinariamente variadas, no sólo cabe esperar variaciones concretas en los ciclos de Kondratief observados en el periodo posterior a 1800, sino que también resulta perfectamente admisible utilizar ese mismo esquema para el periodo anterior a 1800. Evidentemente, la economía-mundo estaba menos estructurada y mercantilizada en 1700 que en 1800, pero eso es igualmente cierto si se compara 1800 con 1900, o 1900 con el momento actual, ya que el proceso de mercantilización es una tendencia a largo plazo de la economía-mundo capitalista.

Queda preguntarse por qué esa pauta de discrepancia global tiene la duración media de cuarenta y cinco-sesenta años. Gordon aduce que tiene que ver con la escala de inversiones en infraestructura y el tiempo que lleva acumular una «oferta de fondos potencialmente utilizables para financiar esa inversión»[29]. Parece sugerir que esa inversión en infraestructura es un fenómeno posterior a 1800, pero no veo por qué tendría que ser así. Evidentemente, a una escala absoluta menor (pero no necesariamente a una escala rela-

---

[29] D. M. Gordon, «Stages of Accumulation and Long Economic Cycles», cit., p. 29.

tiva menor), tuvo que haber una acumulación anterior para poder financiar las inversiones en la construcción naval o la producción metalúrgica o textil en el periodo 1500-1800, así como en nuevas minas, y hasta en la apertura de nuevas zonas agrícolas.

La supuesta duración de los ciclos de Kondratief me parece vinculada también, no obstante, a procesos políticos. Si un elemento clave del proceso es la distribución del excedente, en torno a la cual se libran importantes contiendas políticas, sin duda lleva cierto tiempo atizar, movilizar y coordinar las luchas políticas en las *distintas partes* de la economía-mundo de forma que el efecto conjunto consista en expandir la demanda efectiva global, lo que a su vez sería un elemento decisivo para el despegue de una fase A tras un largo declive. No hay nada mágico en el periodo de cuarenta y cinco-sesenta años, como tampoco lo hay en la propia periodicidad.

Si atendemos ahora a una periodicidad aún más larga, la «logística» o «tendencia secular», ¿qué podría explicar esos ciclos de ciento cincuenta-trescientos años? Aun si el proceso se pareciera al de Kondratief –la acumulación de discrepancias–, necesitaríamos algún factor adicional para explicarlos.

Los ciclos logísticos se identifican, aún más que los de Kondratief, con movimientos de los precios: «el más largo de los largos movimientos de precios»[30]. La pauta de inflación y deflación secular, que podemos rastrear al menos hasta 1100 y que prosigue hoy día, ha sido descrita en varias ocasiones pero casi nunca explicada. «El estudio científico serio de los ciclos logísticos históricos apenas ha comenzado»[31]. Permítaseme sugerir un posible planteamiento: en su análisis de los ciclos largos, Gordon distingue la «inversión infraestructural» de lo que llama «inversiones para el control del mercado-mundo», que «requieren largos periodos para su instalación y reembolso»[32]. ¿Pero cuáles son esas inversiones para el control del mercado-mundo? Son tanto infraestructuras *globales* (transportes, comunicaciones, redes financieras) como infraestructuras político-militares (fuerzas armadas, redes diplomáticas *lato sensu* [en sentido amplio], redes de subversión), que acompañan y mantienen la existencia de una potencia hegemónica en la economía-mundo capitalista. En otro lugar[33] me he ocupado de la correlación existente entre el «ciclo» de hegemonía y el «logístico»: el lento ascenso de la potencia hegemónica se corresponde con la adquisición de eficiencia económica relativa a largo plazo, que culmina en una «guerra mundial/de treinta años» que establece definitivamente la hegemonía y reestructura el sistema interestatal, seguida por un declive igualmente lento de la eficiencia rela-

---

[30] F. Braudel y F. Spooner «Prices in Europe from 1450 to 1750», cit., p. 391.

[31] Rondo Cameron, «The Logistics of European Economic Growth. A Note on Historical Periodization», *Journal of European Economic History* II, 1 (primavera de 1973), p. 146.

[32] D. M. Gordon, «Stages of Accumulation and Long Economic Cycles», cit., p. 31.

[33] I. Wallerstein, «The Three Instances of Hegemony in the History of the Capitalist World-Economy», *International Journal of Comparative Sociology* XXIV, 1-2 (enero-abril de 1980) [cap. XVI de este volumen].

tiva que supone el inicio del fin de la auténtica fase hegemónica, de corta vida, con un retorno a la situación normal de rivalidad entre distintas potencias[34].

Cabría decir algo más sobre estas pautas. Argumentar en favor de los ritmos cíclicos no significa negar las tendencias a largo plazo. Los ritmos lo son de un sistema histórico. Dado que son cíclicos pero nunca exactamente idénticos, van siguiendo y componiendo las tendencias de larga duración, que en su desarrollo contradictorio conducen a un punto de bifurcación, el declive final del sistema histórico y su transición a otro distinto. Este proceso de transición es largo, y durante la transición los ritmos cíclicos del sistema existente no dejan de operar; por el contrario, es la ampliación de sus fluctuaciones la que conduce a la transición[35]. Forrester se ocupa de este mismo problema examinando lo que él denomina «ciclo vital del desarrollo económico [...] de cualquier civilización». Sugiere que nos hallamos en una «transición [...] entre el crecimiento exponencial del pasado y un futuro de equilibrio»[36]. Para el capitalismo, cuya propia esencia es la expansión, ese equilibrio no es posible.

Para terminar debemos volver sobre la cuestión de las valoraciones implícitas de las hipótesis cíclicas. Simiand llamaba «positivas» a las fases A y «negativas» a las fases B[37], porque las primeras son de expansión y las segundas de estancamiento relativo y, como acabo de decir, lo característico del capitalismo es la expansión. Pero esa terminología es engañosa por dos razones: desde el punto de vista de la economía-mundo capitalista como sistema histórico, las fases B constituyen un factor esencial de su existencia. Volviendo a la analogía de la respiración, en las fases A se inhala el oxígeno de las innovaciones, inversiones y expansiones; en las fases B se exhalan los venenos (eliminando a los productores y líneas de producción deficientes, etc.), lo que permite la revitalización. En este sentido, tanto el comportamiento cíclico de Kondratief como el «logístico» dan vida al sistema capitalista. Desde el punto de vista del sistema todo es «positivo».

Desde el punto de vista de grupos particulares presentes en el seno del sistema (distintos grupos de capitalistas y de trabajadores; diferentes países; zonas del centro frente a zo-

---

[34] Ese análisis resuelve, dicho sea de paso, la crítica de Mandel al rechazo por parte de Gordon de factores «exógenos» en la explicación de los ciclos de Kondratief (D. M. Gordon, «Stages of Accumulation and Long Economic Cycles», cit., p. 22; E. Mandel, *Long Waves of Capitalist Development*, cit., p. 55). Lo que para Mandel es exógeno en el ciclo de Kondratief, es claramente endógeno para el ciclo «logístico» más largo.

[35] Para un debate sobre si los ciclos de Kondratief seguirán formando parte o no del funcionamiento de la economía-mundo capitalista durante la actual transición, véase la discusión entre Samir Amin, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank e Immanuel Wallerstein en la «Conclusion» de su libro conjunto *Dynamics of Global Crisis*, Nueva York, Monthly Review Press, 1982 [ed. cast., *Dinámica de la crisis global*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 246-256].

[36] Jay W. Forrester, «Growth Cycles», cit., p. 540.

[37] F. Simiand, *Les fluctuations économiques à longue période et la crise mondiale*, cit., p. 17.

nas periféricas), no existe una correlación simple entre «positividad» y fases A o B. Siempre son mejores para unos y peores para otros. En una fase B, por ejemplo, puede producirse un declive del empleo asalariado, pero el salario puede aumentar para quienes siguen teniendo un empleo. La disminución del empleo en una zona puede suponer un incremento en otra. El establecimiento de nuevos tipos de empresas puede ofrecer altos beneficios para quienes disfrutan de un cuasi monopolio temporal, pero eso puede suponer la catástrofe para otros empresarios. El «desarrollo» de determinado país semiperiférico puede suponer un aumento real del nivel de vida de mucha gente dentro sus fronteras, y al mismo tiempo implicar un declive significativo de algún otro lugar del mundo.

Deberíamos, por lo tanto, dejar a un lado las connotaciones de «bienestar» vinculadas al concepto de fase A o de expansión. Schumpeter era de la misma opinión: «[Nuestro modelo] no da a la expansión y la recesión [...] las connotaciones de bienestar que les atribuye la opinión pública»[38]. De esa forma podremos quizá ser menos emotivos, más serenos en nuestra investigación sobre las ondas largas, que constituyen una característica tan decisiva del capitalismo. De hecho, conviene atenerse al sobrio comentario de Schumpeter:

> Analizar los ciclos económicos equivale ni más ni menos que a analizar los procesos económicos de la era capitalista. La mayoría de nosotros acaba por descubrir esa verdad, que inmediatamente revela la naturaleza de la tarea y también su dimensión formidable[39].

---

[38] J. Schumpeter, *Business Cycles*, cit., vol. I, p. 142.

[39] I*bid*., p. v.



Cadenas mercantiles en la economía-mundo antes de 1800

(Con Terence K. Hopkins)

Hopkins y yo elaboramos el concepto de «cadenas mercantiles» para designar una característica básica del capitalismo: el vínculo entre diversos procesos de producción que atraviesan múltiples fronteras e incluye, desde siempre, varias formas de controlar la fuerza de trabajo. Además, creíamos que un estudio detallado de tales cadenas indicaría cómo y por qué se distribuye el plusvalor entre quienes se lo apropian, explicando así cómo funciona en la práctica el sistema del «intercambio desigual».

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Durante los últimos diez años la economía política del sistema-mundo se ha ido asentando como un importante campo de estudio en las ciencias sociales en general y en la sociología en particular. Un aspecto clave de su desarrollo ha sido la investigación de las pautas de comportamiento que sigue la economía-mundo capitalista, un sistema histórico caracterizado por una división del trabajo a escala mundial y fases de expansión y contracción.

Aunque un creciente número de investigadores del cambio social han acabado por aceptar las premisas de una economía-mundo capitalista vertebradora, a la hora de explicar las tendencias y acontecimientos de los siglos XIX y XX, sigue siendo muy discutida la existencia de tal economía-mundo durante los siglos XVI, XVII y XVIII, por no hablar de su ámbito y predominio como fuerza vertebradora en la explicación de los acontecimientos y tendencias de ese periodo.

La investigación que proponemos apunta directamente a este debate: si hay o no razones históricas/empíricas suficientes para aseverar que durante los siglos XVII y XVIII las

fuerzas de la economía-mundo vertebraban la producción en una parte creciente del «mundo» delimitado por el ámbito de sus operaciones.

La principal postura contraria descansa en la tesis incrementalista de la ampliación de escala (defendida clásicamente por Bucher), según la cual el desarrollo en Europa comenzó, por decirlo así, con economías articuladas alrededor de predios señoriales de gran tamaño que luego dieron paso a economías centradas en las ciudades y que culminaron (a comienzos del siglo XVII) en economías nacionales o estatales. Esta opinión es mantenida actualmente por quienes sostienen que fue hacia 1945 cuando se produjo por primera vez la «internacionalización del capital».

La investigación que proponemos tiende a sustentar la afirmación opuesta, en concreto que el desarrollo de las fuerzas productivas en Europa (lo que Adam Smith llamaba «la riqueza de las naciones») se inició fundamentalmente mediante la transformación del comercio de excedentes entre puntos distantes en una auténtica división del trabajo que integraba procesos de producción que interseccionaban distintas jurisdicciones políticas, y que los procesos a escala estatal y local se desarrollaron a partir de ella. Las fronteras de esta división del trabajo quedan, por lo tanto, intrínsecamente definidos por el alcance geográfico efectivo de los procesos de producción y trabajo integrados en ella, y no por fronteras nacionales o urbanas.

Se trataría de contrastar esta afirmación con investigaciones empíricas sobre las operaciones que formaban parte de la producción de dos de las principales mercancías del periodo anterior (del siglo XVI al XVIII), en concreto los barcos y la harina de trigo. La realización de tal proyecto difícilmente podría zanjar las muchas cuestiones de detalle involucradas en la discusión, pero podría confirmar, y creemos que lo hará, la plausibilidad de la tesis que defendemos. En la medida en que esto se consiga, se necesitarían nuevas investigaciones referidas a los cambios acontecidos durante ese periodo, para reforzar la línea de argumentación sustentada por los resultados de la investigación propuesta.

Es evidente que podríamos estar equivocados; aunque no es una conclusión que podamos arrostrar con ecuanimidad, admitimos su posibilidad. Por eso hemos estructurado la investigación propuesta de forma que, con respecto al menos a dos importantes productos de la época –buques (bienes de capital) y harina de trigo (bienes de consumo)–, si estamos equivocados quedará de manifiesto a partir de los resultados. Si éstos fueran positivos, eso no validaría, como es obvio, toda nuestra perspectiva. Sólo significaría, como decimos, que la línea de argumentación propuesta es admisible y que, por consiguiente, se debería tener en cuenta.

CUESTIONES Y PROCEDIMIENTOS DE INVESTIGACIÓN BÁSICA

Nuestro principal interrogante es si durante los siglos XVI, XVII y XVIII la economía-mundo capitalista era ya una fuerza organizadora y una realidad estructural, y en qué medida. Esto exige examinar dos cuestiones.

La primera es hasta qué punto procesos de producción efectuados en diferentes jurisdicciones políticas y áreas geográficas eran partes integradas de una división del trabajo compleja «a escala mundial» caracterizada por fases de expansión y contracción. A partir de nuestro conocimiento sobre los cambios acontecidos en la localización y tipos de producción de mercancías entre los siglos XVII y XVIII en contraste con los siglos XIX y XX, se plantea una segunda pregunta: ¿exactamente cuáles de esos cambios fundamentales tuvieron que ver con la hipotética reestructuración periódica de la división del trabajo a escala mundial?

La puesta en práctica de esas dos investigaciones requiere establecer y rastrear relaciones entre las operaciones de producción en el tiempo y en el espacio. A ese fin utilizaremos el concepto de «cadenas mercantiles», que se refiere a la red de procesos de trabajo y producción que dan lugar a una mercancía terminada. Para construir esta cadena comenzamos por la operación final de producción retrocediendo hacia atrás (en lugar de seguir la ruta inversa, véase más adelante), hasta alcanzar la producción de materias primas.

El empleo de este concepto ofrece ventajas considerables sobre otros posibles métodos para seguir la trayectoria y describir una división del trabajo transestatal. El procedimiento actualmente vigente consiste en rastrear primordialmente los flujos económicos interestatales (esto es, a través de las fronteras) como el comercio, las migraciones o la inversión de capital (debido a los controles burocráticos que regulan esos pasos de frontera, probablemente contamos con más datos sistemáticos sobre estas operaciones económicas particulares que sobre cualesquiera otras). Las investigaciones realizadas en esta línea muestran efectivamente movimientos de una jurisdicción a otra, ayudando a perfilar los intercambios directos e indirectos entre Estados. Sin embargo, no muestran, y no pueden hacerlo en su mayor parte, la totalidad de los flujos o movimientos que revelaría la división real y, por consiguiente, la integración del trabajo en procesos de producción complejos. Los análisis de los procesos de producción parciales que dan lugar a una mercancía terminada pueden, mediante el contraste, clarificar la cuestión de la existencia de una división del trabajo compleja y de las alternativas económicas reales en cada punto de la cadena. Se debería advertir además que el concepto del cadena mercantil *no presupone* una división del trabajo geográficamente dispersa ni prejuzga la intensidad de los flujos interestatales de mercancías. La investigación vertebrada por este concepto, desde un saludable agnosticismo sobre el vínculo entre los distintos procesos de trabajo, permitiría contrastar las afirmaciones con respecto a la interdependencia transnacional de las actividades productivas si dispusiéramos de instrumentos de medición actualmente inexistentes.

La construcción de una cadena mercantil tiene lugar en dos etapas: el bosquejo de su anatomía se inicia en el punto de producción final de la mercancía, a partir del cual se da un paso «adelante», indicando primeramente los puntos a los que se enviaba el producto final para su consumo. Los demás pasos van en dirección contraria. Nos mo-

vemos hacia atrás y no hacia adelante porque estamos interesados en descubrir las fuentes del valor de un producto acabado y no los múltiples usos a los que se puede destinar determinadas materias primas.

La descripción de la producción propiamente dicha comienza designando cada operación importante, trabajando hacia atrás desde el producto final. Cada una de estas operaciones constituyen un «nodo» de la cadena. La forma más elemental de una cadena tendría el aspecto representado en la figura 1.

Una cadena totalmente desplegada revelaría una división del trabajo mucho más compleja: muchos subcomponentes poseerían sus propias cadenas que se remontarían a sus respectivos materiales, a las materias primas procesadas utilizadas en las operaciones de producción final les corresponderían sus propios segmentos de cadena, etc. También habría que establecer el origen de la fuerza de trabajo (y del suministro de alimentos para esa fuerza de trabajo) requerida para cada una de estas operaciones. Se necesitarían además diferentes subcadenas paralelas, y hasta cadenas enteras, siempre que diferentes focos de producción importantes aparecieran vinculados con distintos conjuntos de operaciones según la tecnología empleada. La configuración particular de la cadena dependería así del producto y del periodo de tiempo objeto de examen.

La segunda etapa en la construcción de una cadena consiste en registrar cuatro propiedades para cada operación o nodo (excepto para el trabajo):

1. la naturaleza habitual de los flujos que atraviesan el nodo y de las operaciones que tienen lugar inmediatamente antes y después;
2. las relaciones de producción dominantes dentro del nodo;
3. la organización de la producción dominante, incluyendo la tecnología y la escala de la unidad de producción;
4. la localización geográfica de la operación en cuestión.

Una cadena mercantil construida con ese detalle describe adecuadamente la división del trabajo en la producción de la mercancía en cuestión. La cohesión/segmentación entre operaciones y las desigualdades en las propiedades organizativas de distintos conjuntos de operaciones pueden observarse directamente en la anatomía de la cadena. La dispersión geográfica de cualquiera de las operaciones o combinaciones que atraviesan distintas jurisdicciones estatales puede evaluarse fácilmente.

Del mismo modo, si no con mayor relevancia, el examen de una cadena mercantil a lo largo del tiempo permite al observador evaluar la naturaleza y alcance de las transformaciones estructurales de la organización de la cadena. Tales cambios pueden ir desde las transformaciones en un segmento determinado a la total sustitución de una cadena por otra. Variaciones significativas en cualquiera de las cuatro facetas siguientes constituirían, creemos, indicaciones de una transformación significativa de la división del trabajo representada por la cadena mercantil en cuestión:

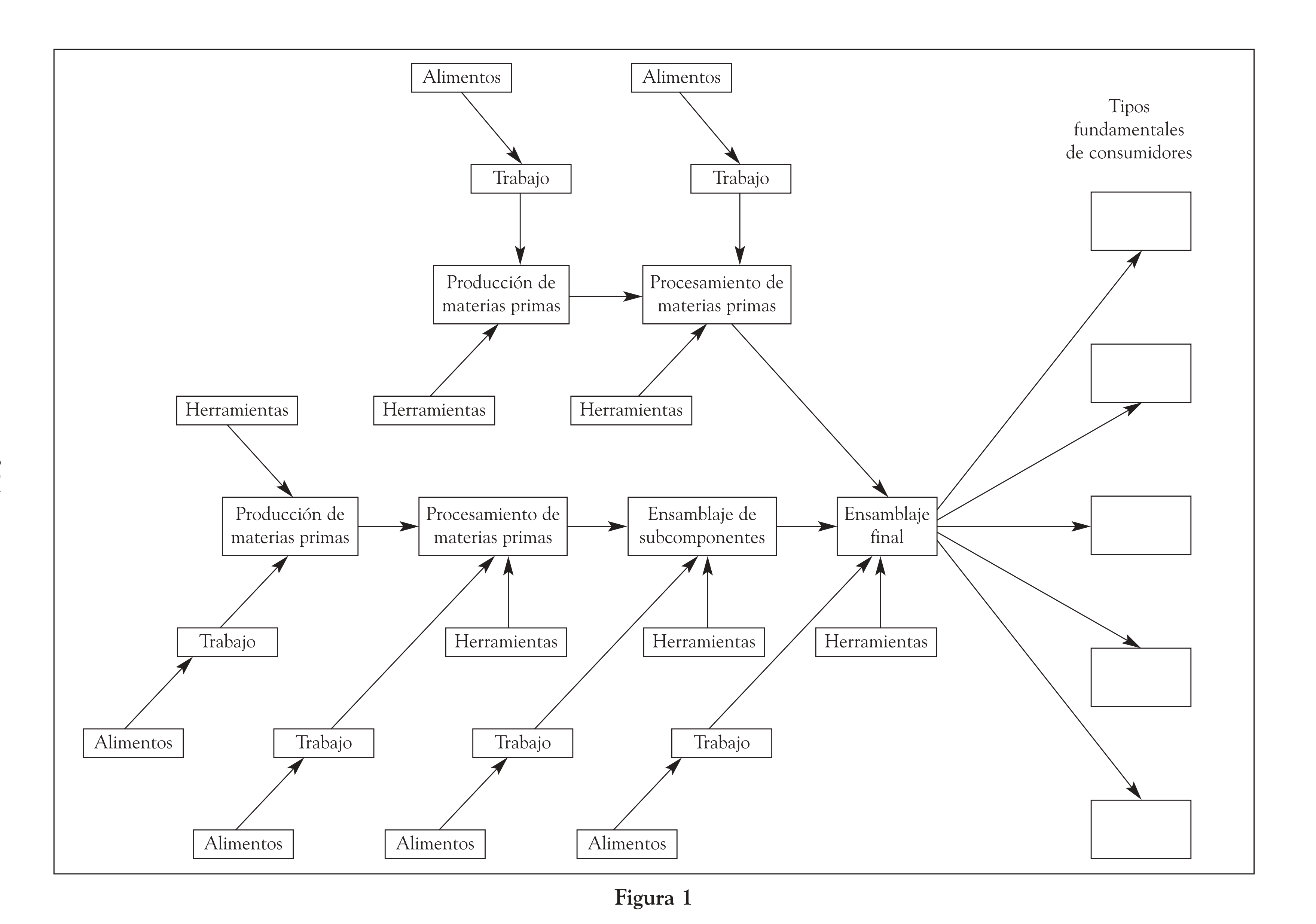

Alimentos
Alimentos
Tipos fundamentales de consumidores
Trabajo
Trabajo
Producción de materias primas
Procesamiento de materias primas
Herramientas
Herramientas
Herramientas
Producción de materias primas
Procesamiento de materias primas
Ensamblaje de subcomponentes
Ensamblaje final
Trabajo
Herramientas
Herramientas
Herramientas
Alimentos
Trabajo
Trabajo
Trabajo
Alimentos
Alimentos
Alimentos

Figura 1

1. la distribución geográfica de las operaciones;
2. las formas de fuerza de trabajo involucradas en la cadena;
3. la tecnología y relaciones de producción;
4. el grado de dispersión/concentración de las operaciones en cada lugar de producción.

DISEÑO DE INVESTIGACIONES Y RECOGIDA DE DATOS

El objeto de la investigación

A fin de contrastar la supuesta existencia de una división del trabajo a escala mundial durante el periodo comprendido entre 1590 y 1790 (más adelante ofrecemos una justificación de la elección de esas fechas) proponemos construir cadenas mercantiles para dos de los principales productos del periodo: barcos y harina de trigo consumida en áreas urbanas. La elección de los primeros se basa en el reconocimiento de que constituían en aquella época la principal infraestructura para el intercambio de mercancías así como un importante instrumento de producción (pescado, aceite de ballena, etc.). La harina de trigo representa en cambio un bien de consumo clave para el mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo urbana en las áreas europeas más avanzadas económicamente. En los Países Bajos, por ejemplo, a mediados del siglo XVII más de la mitad de los habitantes de las provincias de Holanda, Utrecht, Frisia y Groninga se alimentaban con grano importado. La elección de la producción de harina de trigo y la construcción naval también permite controlar las diferencias entre la producción urbano-industrial y la agraria. Estas dos mercancías consideradas conjuntametne nos proporcionan así una base empírica sólida para evaluar el carácter de la actividad económica en el periodo sometido a examen. Ambos bienes, además, satisfacen un criterio final: tanto uno como otro han sido objeto de una considerable investigación secundaria, lo que nos proporciona abundante material para la construcción de sus respectivas cadenas mercantiles. Evidentemente, este material es de calidad muy dispar, dependiendo del autor y de los archivos utilizados. En general trataremos de contrastar fuentes secundarias alternativas, teniendo en cuenta también la evaluación terciaria de la calidad de las fuentes secundarias.

Construcción de las cadenas

La tarea principal consiste en construir las cadenas mercantiles para la producción de harina de trigo y la construcción naval. Esto supone ante todo establecer: 1) las principales operaciones productivas que dan lugar a la mercancía en cuestión; 2) las propiedades más importantes de cada operación; y 3) la dispersión geográfica y política de esas operaciones.

La construcción naval y la producción de harina de trigo comprendían gran número de operaciones productivas sucesivas y distinguibles, como ilustra nuestro trabajo anterior sobre la construcción naval entre 1650 y 1733. Las operaciones correspondientes a la cadena de la construcción naval durante este periodo se representan de forma simplificada en la figura 2. El diseño de nuestras dos cadenas comenzará desde el lugar de la producción final (esto es, astilleros y molinos). Tras indicar los puntos de distribución y consumo, las operaciones se van *retrotrayendo* hasta los lugares de producción de las materias primas.

En la práctica aparece una cadena mucho más compleja que la representada en la figura 2. Para cada operación hay que recoger datos con respecto a los instrumentos, fuerza de trabajo y suministro de alimentos para ésta, y ahí se detiene nuestro seguimiento de los nodos de la cadena (podríamos, por supuesto, retrotraer cada una de estas partidas, pero eso nos llevaría en una regresión infinita a una descripción completa de cualquier actividad económica concebible, lo que equivaldría a hacer coincidir el mapa con el planeta). Reconocemos que en cualquier momento, y más aún para un largo período de tiempo, puede ser preciso construir varias de esas cadenas mercantiles, en la medida en que pueden existir distintos productores que apliquen conjuntos alternativos de operaciones.

La segunda tarea indagatoria se refiere a la codificación de los datos relacionados con las cuatro propiedades clave de cada operación de producción, que enumeramos a continuación junto con una lista tentativa de posibles variaciones en la codificación de los datos:

1. Flujos desde y hacia cada nodo:
    - *a)* artículo que se transfiere
    - *b)* modo de transferencia (en el mercado; dentro del taller; transferencias no mercantiles fuera del taller)
2. Relaciones de producción y fuerza de trabajo características:
    - *a)* trabajo asalariado: tasas salariales
    - *b)* trabajo no asalariado:
        - trabajo doméstico
        - trabajo «compartido»
        - trabajo esclavo
        - trabajo siervo
        - otras formas de trabajo obligado
3. Organización de la producción:
    - *a)* tecnología:
        - fuentes de energía
        - grado y tipo de mecanización

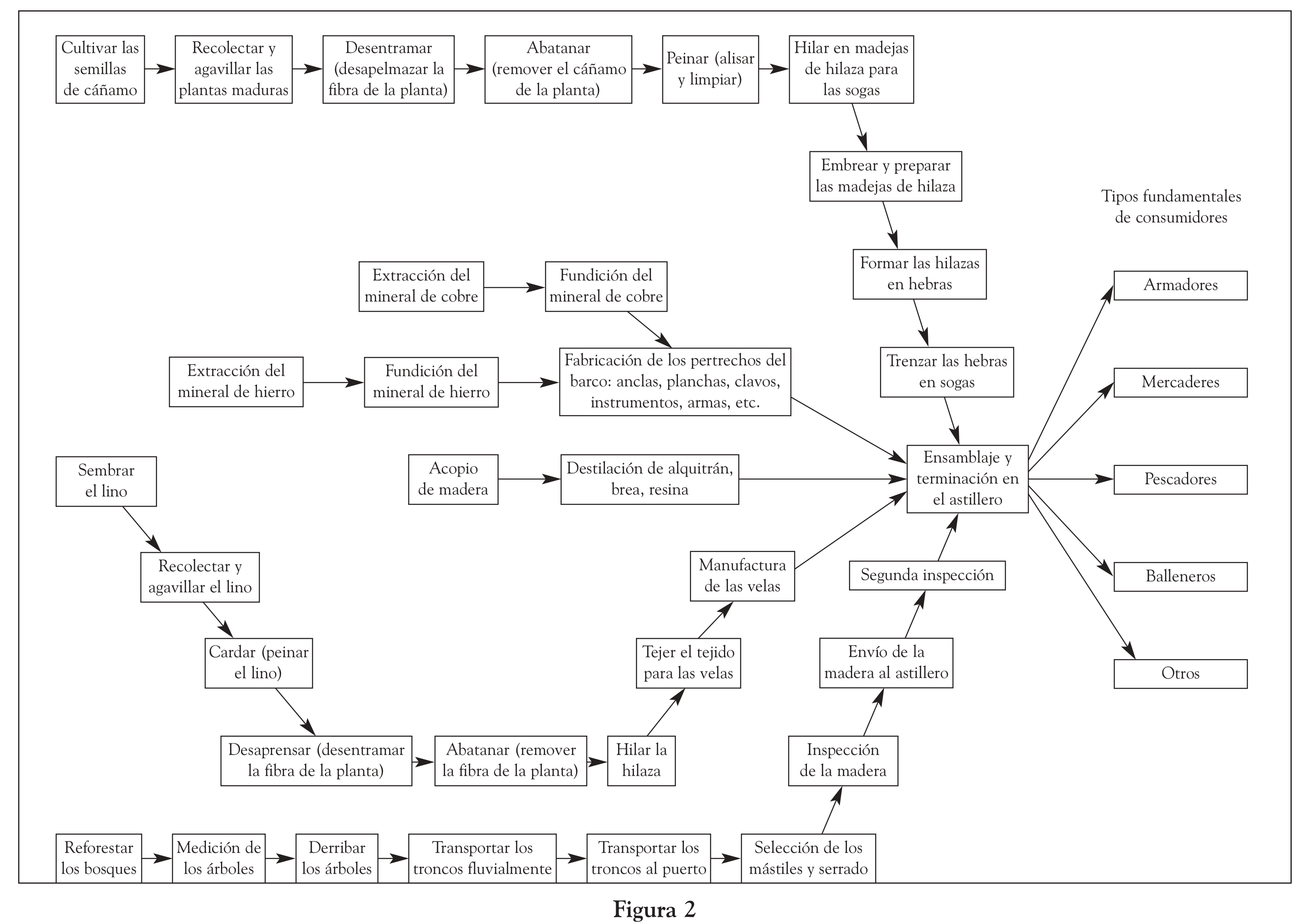

Cultivar las semillas de cáñamo
Recolectar y agavillar las plantas maduras
Desentramar (desapelmazar la fibra de la planta)
Abatanar (remover el cáñamo de la planta)
Peinar (alisar y limpiar)
Hilar en madejas de hilaza para las sogas
Embrear y preparar las madejas de hilaza
Formar las hilazas en hebras
Trenzar las hebras en sogas
Tipos fundamentales de consumidores
Armadores
Mercaderes
Pescadores
Balleneros
Otros
Extracción del mineral de cobre
Fundición del mineral de cobre
Extracción del mineral de hierro
Fundición del mineral de hierro
Fabricación de los pertrechos del barco: anclas, planchas, clavos, instrumentos, armas, etc.
Acopio de madera
Destilación de alquitrán, brea, resina
Ensamblaje y terminación en el astillero
Sembrar el lino
Recolectar y agavillar el lino
Cardar (peinar el lino)
Desaprensar (desentramar la fibra de la planta)
Abatanar (remover la fibra de la planta)
Hilar la hilaza
Tejer el tejido para las velas
Manufactura de las velas
Segunda inspección
Envío de la madera al astillero
Inspección de la madera
Reforestar los bosques
Medición de los árboles
Derribar los árboles
Transportar los troncos fluvialmente
Transportar los troncos al puerto
Selección de los mástiles y serrado

Figura 2

b) unidad de producción:
fábrica o taller grande (más de diez personas)
pequeño taller
a domicilio
grandes fincas rurales
parcelas campesinas

4. Localización de la operación:
localización geográfica
unidad política.

Los datos compilados en la cuarta categoría proporcionan el material para construir la cadena a lo largo y ancho del espacio geográfico y político, precisando el grado en que las operaciones están uniforme o desigualmente dispersas. A este respecto, conviene atender al número y volumen de operaciones efectuadas dentro de cada unidad política.

Fuentes de datos

Los datos para los procedimientos de investigación descritos que acabamos de describir proceden ante todo de los informes fácilmente accesibles de los historiadores económicos y sociales. La investigación sobre la construcción naval y la producción de harina de trigo ha sido muy amplia. Dada la multitud de regiones, lenguas y temas que abarca nuestra investigación, cabe esperar que a medida que avance nuestro trabajo aparezcan lagunas en los datos. Si éstos permanecen tras haber agotado las fuentes secundarias, buscaríamos la ayuda de especialistas reconocidos en la historia económica de Europa de los siglos XVI a XVIII, con conocimientos sobre los procesos agrarios, comerciales e industriales relevantes para los temas objeto de examen. Tras agotar tales fuentes no creemos conveniente profundizar en los desniveles residuales, ya que todo el desarrollo de la historia económica indica que éste es un procedimiento muy peligroso.

Ámbito temporal de la investigación

Una vez que se admite que las cadenas, o partes de ellas, se pueden alterar con el tiempo, surge un problema clave de la investigación: es claramente necesario observar las cadenas en distintos momentos durante nuestro intervalo de dos siglos. Pero ¿qué momentos deberíamos privilegiar en nuestras observaciones?

En esta materia nos hemos guiado por las historias económicas del periodo. Se argumenta ampliamente en muchos y variados informes sobre áreas y países muy distintos que la actividad económica europea durante este periodo experimentó fases alternativas de

expansión y contracción. Nadie, por lo que sabemos, ha documentado esas fases para la totalidad del área económica europea. En la medida en que se han registrado las fases de expansión y contracción, las siguientes fechas representan una tentativa de consenso plausible para el conjunto de Europa (aunque reconocemos que es discutible):

Contracción	*Expansión*
1590-1620	1620-1650
1650-1672	1672-1700
1700-1733	1733-1770
1770-1790	

De acuerdo con ello hemos escogido como momentos de observación los ocho probables puntos críticos sugeridos: 1590, 1620, 1650, 1672, 1700, 1733, 1770 y 1790. La elección de esos intervalos, a diferencia de otros arbitrarios (digamos, de veinticinco años), sigue siendo sin embargo provisional y sometida a revisión. Aun así, nos proporciona un punto de partida. No hace falta decir cuánto nos gustaría comprobar si el material empírico justifica esta cronología. Reexaminaremos los detalles de nuestras cadenas en cada uno de esos ocho momentos y las reconstruiremos siempre que parezca necesario.

Evaluación de las cadenas construidas

La construcción de cadenas mercantiles para nuestros dos productos, en los ocho momentos elegidos, proporcionará el fundamento para valorar el debate sobre la existencia de una economía-mundo durante los siglos XVII y XVIII. Hay que examinar cinco cuestiones:

¿Una división del trabajo *a escala de la economía-mundo*?

Lo que está en cuestión aquí es la escala y el grado de la división del trabajo para la construcción naval y la producción de harina de trigo. A partir de las cadenas mercantiles completas podremos evaluar la interdependencia de las operaciones de producción. Se trata de valorar, ante todo, hasta qué punto las cadenas completas revelan operaciones geográficamente dispersas, en particular el paso por varias unidades políticas. Como se ha señalado anteriormente, distintas aseveraciones sobre la existencia de una economía-mundo en este periodo nos sitúan ante dos valoraciones prácticamente opuestas: una división social del trabajo dentro de los límites nacionales frente a una división del trabajo que integra procesos de trabajo dispersos que atraviesan las fronteras territoriales. En la medida en que esto último resulte ser cierto, también trataremos de establecer el grado en que a los puntos de diferenciación política corresponden diferencias en los procesos de producción y de trabajo (por ejemplo, trabajo asalariado frente a trabajo forzado o trabajo doméstico; niveles de tecnología, remuneración del trabajo y tamaño de las unidades de producción). Siempre queda

la posibilidad, por supuesto, de que las cadenas demuestren la tesis opuesta, mostrando el predominio de las operaciones de producción centradas en determinados países.

¿Una economía-mundo *en expansión*?

Una de las características definitorias de la economía-mundo moderna durante los siglos XIX y XX ha sido la expansión incesante, aunque intermitente, de sus límites. A fin de determinar si esta tendencia existía ya en el periodo anterior considerado examinaremos nuestras cadenas en los ocho momentos señalados a fin de evaluar si los límites geográficos y políticos de esas cadenas se habían ampliado, contraído o permanecido constantes durante los dos siglos en cuestión. En la medida en que nuestras cadenas se hayan expandido –abarcando nuevas fuentes de trabajo, materias primas, etc.– habremos obtenido un respaldo significativo a la existencia de una división del trabajo establecida mediante procesos mundo-económicos.

¿Un sistema de producción *rítmico*?

Como se ha señalado anteriormente, muchos reconocen que la actividad económica desarrollada en la economía-mundo muestra fases alternativas de expansión y contracción durante los siglos XIX y XX. Varios autores han detectado también tales ciclos en determinadas áreas europeas durante los siglos XVII y XVIII. El examen de los datos recogidos en nuestras cadenas a largo de dos siglos nos permitiría evaluar por fin si tales ritmos cíclicos se daban también *a gran escala* entre 1590 y 1790. En la medida en que las actividades de producción vinculadas en estas cadenas hubieran seguido los supuestos ritmos de la economía-mundo capitalista, dispondríamos de sólidas pruebas de que los procesos a escala de la economía-mundo actuaban como *organizadores* de esas cadenas, mientras que en caso contrario quedaría muy debilitada la argumentación en favor de la existencia de una economía-mundo durante ese periodo.

¿*Reestructuración* periódica de la división del trabajo?

La investigación de la economía-mundo capitalista indica que su división del trabajo ha experimentado transformaciones periódicas durante largos periodos de tiempo, en las características y localización de las tareas dentro de la división del trabajo moderna que se producen sobre todo en los periodos de crisis o estancamiento económico. Considerando los materiales reunidos en las cadenas de construcción naval y producción de harina de trigo, intentaríamos localizar tales redivisiones del trabajo y los momentos en que se produjeron, lo que ayudaría a confirmar/refutar la existencia de: 1) grandes semejanzas entre los dos siglos anteriores a 1790 y el periodo de casi dos siglos transcurrido desde entonces; y 2) los procesos mediante los que se reorganizó la producción de

mercancías a escala de la economía-mundo. Uno de los factores principales que oscurecen la continuidad de una actividad a escala de la economía-mundo –que para nosotros existe desde mucho antes del siglo XIX– es precisamente el aspecto radicalmente diferente asumido en unas u otras épocas por la producción de mercancías a escala mundial.

¿Cuáles son *las causas* de las transformaciones estructurales?

Si se constatan efectivamente fases de expansión y contracción o transformaciones estructurales periódicas de las cadenas mercantiles, convendría investigar las causas de tales cambios. Esa tarea solamente puede acometerse mínimamente mediante un proyecto específico concebido con ese fin y dotado de tal dimensión. Trataremos, sin embargo, de registrar y evaluar en el curso de nuestro trabajo los procesos que facilitan o inhiben tales transformaciones. Cabe esperar que la descripción de las cadenas y de sus alteraciones con el tiempo sea muy reveladora: se pueden introducir tecnologías innovadoras en un momento determinado, que provoquen una reorganización completa de la(s) cadena(s); se pueden abrir nuevas áreas de abastecimiento de materias primas o de fuerza de trabajo más baratas; la tendencia al estancamiento económico puede eliminar a determinados productores en periodos muy concretos; etc. Otros factores importantes del periodo anterior a 1800 corresponden al área de las relaciones interestatales, una esfera de actividad que no se encuentra bajo observación directa. Se suele argumentar, por ejemplo, que el ascenso de la construcción naval en Gran Bretaña se debe tanto a la brega anglo-holandesa por la hegemonía como a consideraciones estrictamente económicas. Siempre y cuando tales elementos hayan sido registrados en los anales de las historias pertinentes para la construcción de nuestras cadenas serán señalados y evaluados. Aunque sobre esta base no podemos ofrecer una valoración sistemática del peso de tales factores, podremos al menos plantear una vía de aproximación para futuras consideraciones sobre las causas de tales transformaciones.



Las unidades domésticas como instituciones de la economía-mundo

(Con Joan Smith)

Las unidades domésticas son probablemente el pilar institucional menos estudiado de la economía-mundo capitalista. Joan Smith y yo escribimos este artículo como introducción teórica a nuestro proyecto de investigación *Creating and Transforming Households*, publicado en 1992. Argumentamos que las unidades domésticas, tal como funcionan hoy día, son un invento moderno; que todos nosotros participamos en la economía-mundo a través de nuestras unidades domésticas; y que sus ingresos provienen de cinco fuentes distintas, de las que sólo una es el trabajo asalariado.

Durante los últimos cien o ciento cincuenta años ha impregnado nuestra conciencia una imagen generalmente aceptada de la familia y de su evolución histórica que formaba parte del aparato conceptual genérico con el que observábamos el mundo. Esta imagen tenía tres aspectos principales. En primer lugar, la familia era anteriormente numerosa y extensa, pero hoy día (o en los tiempos modernos) se ha ido haciendo más pequeña y más nuclear. En segundo lugar, la familia volcaba antes sus esfuerzos en la autosubsistencia, pero hoy día extrae la mayor parte de sus ingresos del empleo asalariado de sus miembros adultos (pero no ancianos). Finalmente, la estructura familiar estaba antes indisolublemente ligada a las actividades económicas, pero hoy día constituye una esfera institucional completamente separada o autónoma.

CUESTIONAMIENTO DE LA IMAGEN CONVENCIONAL

Aunque todavía es un supuesto básico muy extendido de la visión habitual del mundo, esta imagen de la familia se ha visto sometida durante los últimos veinte años, poco

más o menos, a un serio cuestionamiento por parte de los investigadores, en el que podemos distinguir al menos cuatro aspectos.

En primer lugar, esta imagen convencional de la familia parte de la premisa evolucionista de que todas las familias, en todas partes, se van modificando en determinada dirección, y que su avance en esa dirección permite evaluar el grado de avance o modernidad de la sociedad a la que pertenecen. Dicho de otro modo, esta imagen de la familia forma parte integral de una concepción desarrollista, que supone que existen en el mundo múltiples sociedades que evolucionan paralelamente en diferentes lugares aunque con distinta velocidad, y que todas ellas evolucionan además en la dirección del «progreso»[1].

Pero el propio desarrollismo se ha visto en los últimos años sometido a serias críticas como marco de interpretación del cambio histórico moderno. Se ha cuestionado la autonomía lógica e histórica de la supuesta evolución paralela de las diversas sociedades, arguyendo que en realidad forman parte, todas ellas, de un sistema histórico integrado –la economía-mundo capitalista–, ordenado jerárquicamente y capaz de autorreproducirse, y en el que las llamadas zonas del centro y de la periferia desempeñan papeles muy diferentes y por eso están estructuradas de forma muy distinta. De eso se deduciría presumiblemente que los modelos familiares (su composición y modalidades) pueden ser muy diversos en unas zonas u otras.

En segundo lugar, la idea de la familia nuclear como algo históricamente progresivo se ha asociado a la de que el varón adulto se liberaba así de la tutela de su padre y asumía independientemente sus propias responsabilidades. A este mismo varón adulto le correspondía el papel de cabeza de familia porque era él quien mediante un trabajo asalariado fuera de la unidad doméstica obtenía el sustento para su familia. Esta idea se convirtió a su vez en un elemento básico de nuestra concepción del mundo del trabajo y del mundo de la política, poblados cada vez más, supuestamente, por estos varones proletarios adultos que se enfrentaban a sus patronos y (a veces) colaboraban políticamente. Esta conceptualización del cabeza de familia varón iba acompañada por la del ama de casa (mujer adulta)[2].

Las críticas a estos conceptos de los papeles familiares «normales» provenían en primer lugar y sobre todo de las investigadoras feministas y los estudios de las mujeres en general, que han cuestionado que ese tipo de familia nuclear (que por supuesto ha existido realmente, al menos en algunos lugares y en algunos momentos) pueda ser considerado «progresista» o «liberador», ya que la «liberación» del varón adulto de su padre se compraba, por decirlo así, a expensas de una mayor subordinación de la mujer adulta, por no hablar de la creciente subordinación del padre anciano a su hijo varón adulto[3].

---

[1] William J. GOODE, *World Revolution and Family Patterns*, Nueva York, John Wiley, 1963.

[2] Talcott PARSONS, *Family Socialization and Interaction Processes*, Glencoe (IL), Free Press, 1955.

[3] Zillah R. EISENSTEIN, *Capitalist Patriarchy and the Case of Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979.

Además, aparte de las conclusiones políticas y morales que se pueden extraer de ese tipo de estructura familiar, los estudios feministas han planteado interrogantes básicos sobre las premisas implícitas en cuanto al valor económico y su creación. En concreto, nos encontramos en medio de un largo debate, todavía no concluido, sobre cómo conceptualizar con mayor rigor el significado económico del trabajo doméstico y su inserción en la macroeconomía, así como en las realidades presupuestarias de las propias unidades domésticas.

En tercer lugar, desde la década de 1970 ha venido apareciendo una literatura cada vez más abundante sobre la llamada «segunda economía», que otros denominan «informal» o «sumergida». La imagen de la familia nuclear evocaba como imagen paralela una «economía nuclear», con fronteras igualmente claras y un papel específico y especializado, que estaba compuesta, en teoría, por empresas legales autónomas, cada una de las cuales, con su patrón y sus empleados, producía bienes y servicios para el mercado en el marco establecido por las leyes estatales. Muchos escritos recientes han llamado la atención sobre las múltiples actividades económicas que tienen lugar fuera de ese marco, eludiendo restricciones u obligaciones legales como los impuestos, las leyes sobre salario mínimo y las producciones prohibidas[4].

Una vez más, las consecuencias eran de dos tipos. No se trataba únicamente de que el modelo de la producción económica que subyacía al análisis fuera equivocado, o al menos inadecuado para cubrir la realidad empírica, sino que también era equivocado el modelo de las fuentes de ingresos familiares . El varón adulto con frecuencia tenía dos ocupaciones, no una, y los ingresos correspondientes a la segunda solían ser de naturaleza no salarial. Por otra parte, tanto los varones adultos sin empleo como las amas de casa participaban muy activamente en la economía informal y, por lo tanto, la descripción básica de sus ocupaciones –desempleado, ama de casa– también era equivocada, o al menos incompleta[5].

Una cuarta crítica a la imagen tradicional procedía de la enorme expansión del llamado Estado del bienestar, en particular desde la Segunda Guerra Mundial y en los países occidentales (o del centro). Estos Estados acabaron aceptando una amplia serie de obligaciones frente a sus ciudadanos y/o residentes nacionales en general y frente a categorías específicas de personas en particular, que presuponen la distribución periódica de ingresos a quienes satisfacen determinados criterios específicos.

A medida que han ido creciendo las cantidades y la incrustación política se ha profundizado (pese a la estridente y prolongada oposición), se ha hecho imposible ignorar el impacto sobre los ingresos de tales «subsidios» sobre todo en dos aspectos. Por un lado, representan un porcentaje cada vez mayor de los ingresos totales, y para algunas familias

---

4 N. Redcliff y E. Mingione (eds.), *Beyond Employment: Household, Gender, and Subsistence*, Londres, Basil Blackwell, 1985.

5 Joan Smith, «The Paradox of Women's Employment: The Importance of Bing Marginal», *Signs* X, pp. 291-310.

la mayor parte. Y, por otro lado, son con frecuencia condicionales, lo que evidencia la capacidad del «Estado» para modificar, y hasta dirigir, la estructura de la familia[6].

Y por si todo esto no fuera bastante, la cuidadosa reconstrucción de la historia de la familia, que se ha convertido en un importante subcampo de la historia social durante los últimos veinte años, ha mostrado que en realidad la imagen tan difundida del ascenso de la familia nuclear no soporta una meticulosa inspección. El panorama de la realidad empírica resulta ser extremadamente complejo y con muy variadas tendencias que difieren considerablemente de una región a otra.

RECONCEPTUALIZAR LAS UNIDADES DOMÉSTICAS COMO MANCOMUNIDAD DE INGRESOS

Parece, por consiguiente, muy necesaria una reconceptualización de la forma en que estas esferas presumiblemente básicas –la familia, el puesto de trabajo, el Estado– se relacionan entre sí en nuestro mundo moderno. Comenzaremos con tres observaciones empíricas bastante simples, argumentando que ninguna conceptualización que no las abarque será inadecuada como modelo explicativo.

Observación número 1

La primera observación es que la mayoría de los individuos viven habitualmente en una *unidad doméstica*, que es como llamamos a la entidad responsable de cubrir nuestras necesidades básicas y permanentes (alimento, cobijo, ropa...), y que esa unidad doméstica obtiene distintos tipos de ingresos a fin de atender a sus necesidades de mantenimiento y reproducción. Haremos una distinción entre unidades domésticas y familias. El primer término se refiere al agrupamiento que comparte en cierto grado unos ingresos y recursos a lo largo del tiempo asegurando así el mantenimiento y reproducción de la unidad en cuestión. Con frecuencia sus miembros están biológicamente emparentados y comparten también un domicilio común, pero a veces no.

Podemos clasificar las múltiples formas de ingresos en cinco variedades principales y observar que la mayoría de las unidades domésticas obtienen sus ingresos de *todas* y cada una de esas formas, al menos si se evalúan esos ingresos, no día a día, sino con un criterio anual o multianual. Estas cinco formas son: salarios, transacciones mercantiles (beneficio), rentas, subsidios y actividades de subsistencia (o *inputs* de trabajo directo). Ninguna de esas cinco categorías es tan elemental y simple como a veces pretendemos.

---

6 Jacques DONZELOT, *The Policing of Families*, Nueva York, Pantheon, 1979 [ed. cast.: *La policía de las familias*, Valencia, Pretextos, 1998].

El salario se refiere a aquellos ingresos (habitualmente en efectivo, pero con frecuencia también en especie) que se reciben de alguien o de alguna entidad ajena a la unidad doméstica a cambio de un trabajo, que suele llevarse a cabo fuera de la unidad doméstica y con un horario normalmente prescrito (y legalmente limitado). Hablamos de empleo a tiempo completo cuando alguien trabaja un número determinado de horas por semana (en la actualidad entre 35 y 45), 52 semanas al año (incluido el tiempo de vacaciones, con frecuencia legalmente preceptuado). Llamamos desempleados a quienes habiendo estado empleados a tiempo completo, ya no lo están, sino que están tratando de encontrar otro empleo. Por supuesto, sabemos que muchas personas reciben salarios por trabajar a tiempo parcial, ya sea determinadas horas por semana, determinadas semanas por año (como el empleo «estacional») o determinados años a lo largo de la vida (tal como el empleo «objetivado»). Y sabemos que a veces ese empleo puede implicar trabajo en la unidad doméstica, especialmente cuando el salario se paga a destajo y no por horas trabajadas.

Los ingresos procedentes del mercado (o beneficio) parecen simples en el caso de la venta de mercancías. Si alguien confecciona o produce algo en la unidad doméstica y lo vende en el mercado local, entonces el ingreso neto es claramente «beneficio», que puede utilizarse (y normalmente así se hace en gran parte) para el gasto de consumo inmediato, aunque una parte del ingreso neto puede reservarse para la «inversión». El pequeño comercio es sólo una variante menor de la pequeña manufactura en cuanto a su importancia para proporcionar ingresos a las unidades domésticas. Sin embargo, es más difícil decidir la clasificación cuando lo que se ofrecen son servicios. Si alguien cuida niños o realiza trabajos a domicilio, ya sean de limpieza o de fontanería, se pueden entender sus ingresos como de mercado, emparentándolos con la pequeña producción de mercancías o el pequeño comercio. Sin embargo, los ingresos de un periodista *freelance* o de un programador informático por cuenta propia se consideran más a menudo como salario. Puede que no sea tan importante resolver ese problema clasificatorio.

Los ingresos clasificados como rentas provienen del uso remunerado por alguien ajeno a la unidad doméstica de algo sobre lo que se dispone de derechos de propiedad (legales): alquilamos espacio en nuestra propia casa a los inquilinos, y también instrumentos o instalaciones a los vecinos. Depositamos nuestro dinero en bancos a cambio de un interés. Últimamente también invertimos dinero en acciones y bonos y recibimos dividendos. En teoría, esto último supone unirse a otros para producir ingresos de mercado (y, por lo tanto, una forma de beneficio), pero en la práctica es una forma de ingreso mucho más parecida a la derivada del alquiler de una propiedad. No requiere trabajo, sólo el permiso de uso. También podemos alquilar nuestra propia persona. Si alguien hace cola en lugar de otro, está vendiendo un servicio. Pero supongamos que alguien sustituye con su presencia la obligación legal de otro (por ejemplo, el servicio militar), como solía suceder en muchos países del mundo: ¿no es eso más parecido a una renta (permitiendo al otro una vida civil «normal» a cambio de una retribución)? ¿Y cómo

clasificar la más reciente de todas las mercantilizaciones, la remuneración de las madres uterinas «sustitutas»?

Los subsidios son ingresos para los que no hay una contrapartida inmediata de trabajo, aunque la «inmediatez» de tal contrapartida es difícil de circunscribir. Si alguien recibe algún subsidio del Estado (pensión de vejez, seguro de desempleo, compensaciones por accidentes de trabajo, subsidios asistenciales), cabe argumentar que ha habido contrapartidas significativas en algún momento anterior. Por ejemplo, alguien se hace acreedor al pago de determinado «seguro» mediante la acumulación de un «ahorro» en efectivo en momentos anteriores, que requirió un trabajo para obtenerlo. Incluso cuando el subsidio no corresponde a un pago anterior de cuotas de seguro, en muchos casos representa una compensación diferida, distribuida colectivamente, a cambio de una aportación de trabajo anterior.

Las transferencias privadas son aún más oscuras en cuanto a su forma. La mayoría de las unidades domésticas reciben transferencias privadas irregulares pero predecibles y previstas (frecuentemente dominadas *regalos*). Estas transferencias suelen provenir de la familia «amplia» (anualmente en los cumpleaños, pero suelen ser más importantes las que se reciben con ocasión de nacimientos, bodas y fallecimientos). También se reciben tales transferencias de la familia superamplia que denominamos *comunidad*, categoría que se solapa (pero no se identifica) con otro grupo superamplio, nuestro círculo de amigos. ¿Pero son subsidios tales transferencias? ¿No hay obligaciones de reciprocidad, más o menos fielmente observadas? Quizá deberían considerarse como formas de ajustar los ingresos a lo largo de una vida a curvas desiguales de gasto (por ejemplo, con ocasión de nacimientos, bodas, fallecimientos...).

Finalmente, la renta procedente de las actividades de subsistencia constituyen la categoría más confusa de todas. Nuestro uso del término proviene del modelo de una entidad prácticamente inexistente, la unidad doméstica autosuficiente que se mantiene y reproduce a partir de lo que ella misma produce y es así verdaderamente autárquica. Este modelo autárquico es en gran medida una fantasía, pero no se debería olvidar que prácticamente todos las unidades domésticas producen *algo* de lo que requieren para mantenerse, esto es, producen algunos ingresos derivados de algunas actividades de subsistencia.

Se pueden incluir en este apartado la caza y la recolección o la agricultura destinada al consumo y no al mercado. Obviamente, este tipo de producción de subsistencia destinada a la unidad doméstica está disminuyendo su importancia a medida que el porcentaje del tiempo de trabajo a escala mundial dedicado a esas actividades va declinando. En cambio, la pequeña manufactura en la unidad doméstica parece tan importante como siempre lo fue, si bien los artículos así producidos no serán ya, probablemente, de primera necesidad (alimentos en conserva, ropa, la propia casa), sino más bien del tipo «hágalo usted mismo» (totalmente o, con mayor frecuencia, en parte). Y los servicios de subsistencia prestados para la unidad doméstica también parecen estar creciendo en todas partes, más que decrecer, en cuanto a aportación de trabajo. Las unidades domésticas no sólo prepararan mayoritariamente su propia comida, sino que siguen haciéndose cargo del mantenimiento de la casa y de la ropa.

De hecho, probablemente se dedica mucho más tiempo a esas tareas cuanto mayor es el número de utensilios disponibles, que al parecer no reducen el tiempo de trabajo –probablemente sucede lo contrario–, aunque normalmente éste exija ahora menos energía muscular[7].

El mero listado de las múltiples formas de ingreso deja ver claramente que en los ingresos reales de las unidades domésticas reales entran normalmente todas estas variedades. Los porcentajes varían (y son, como veremos, difíciles de evaluar), pero al menos parecen obvias dos cosas: en primer lugar, pocas unidades domésticas del mundo moderno, en ninguna parte, pueden permitirse ignorar durante toda una vida cualquiera de estas distintas formas de ingresos. En segundo lugar, el ingreso salarial, aun para unidades domésticas que se consideran totalmente dependientes de él, sigue siendo sólo *uno de cinco componentes*, y como porcentaje probablemente no supone, ni siquiera hoy, una proporción abrumadora del total.

Observación número 2

La segunda observación es que parecen existir diferencias bastante espectaculares, según el lugar y el momento, entre los salarios reales de personas que hacen trabajos prácticamente idénticos, con niveles de cualificación prácticamente idénticos. Dicho de la forma más simple, un albañil especializado recibe salarios considerablemente más altos (se mida cómo se mida) en Londres que en Nueva Delhi, y en Londres a finales del siglo XX que en Londres a comienzos del siglo XIX. Esto, bien sabido por todo el mundo, a menudo se considera que no requiere explicación.

Sin embargo, esta realidad empírica desafía casi todas las explicaciones económicas habituales de los niveles salariales. No debería ser así, y si es así momentáneamente, los flujos económicos normales deberían acabar con tales anomalías al cabo de poco tiempo[8]. En una economía-mundo capitalista es irracional que actividades similares/idénticas no sean equitativamente compensadas. En general, las escasas explicaciones de esa anomalía suelen ser de carácter deliberadamente no económico. Se dice que las diferencias salariales se deben atribuir a factores históricos, a diferencias culturales o al peso de factores políticos. Pero eso no es ninguna explicación, sino simplemente el listado de posibles procesos intermedios. Habría que saber cómo y cuándo nacieron estas otras constricciones, tanto más cuando observamos que las diferencias salariales pueden cambiar y cambian y que persiste, sin embargo, la pauta de esas diferencias.

---

[7] J. SMITH, «Transforming Households: Working Class Women and Economic Crisis», *Social Problems* XXXIV (1987), pp. 416-436.

[8] Según las teorías más extendidas, esa discriminación debería ser imposible de mantener, ya que «si todas las empresas tienden a maximizar sus beneficios, todas deberían solicitar los serviciso de los individuos peor pagados, haciendo así subir sus salarios hasta eliminar las diferencias»; J. F. STIGLITZ, «Approaches to the Economics of Discrimination», *American Economic Review, Papers and Proceedings of the 85th Annual Meeting* LXIII (1973), pp. 280-298.

Observación número 3

La tercera observación es que todos los miembros de una unidad doméstica (o prácticamente todos) producen *algún ingreso* para ella (probablemente cada año, y con seguridad en algún momento de su vida), y que las diversas fuentes de ingresos no se identifican específicamente con distintos miembros de la unidad doméstica. Eso no quiere decir, empero, que no haya pautas sistemáticas o correlaciones según el género, la edad, la clase o el grupo étnico.

Los salarios se suelen identificar con los varones adultos, hasta el punto de que el trabajo asalariado femenino, infantil o de ancianos/jubilados constituye un fenómeno notable y por eso se estudia específicamente. Aun así, sabemos que el trabajo asalariado nunca ha sido dominio exclusivo de los varones adultos. Evidentemente, la cantidad de trabajo asalariado de mujeres adultas, niños y ancianos ha variado considerablemente (aunque sin tendencia relevante a largo plazo) en lo que se pueden llamar pautas cíclicas, pero probablemente sea cierto que en casi todo momento y lugar la mayoría de los trabajadores asalariados han sido varones adultos y que la mayoría (o al menos una gran proporción) de los varones adultos han realizado al menos algún trabajo asalariado a lo largo de su vida.

Los ingresos procedentes del mercado, en cambio, son tan flexibles que resulta difícil identificarlos coherentemente con determinado género o edad. En todo el mundo y en todo momento, hombres y mujeres han invertido sus energías para conseguirlos, aunque en algunas zonas se puedan detectar sesgos culturales hacia una participación (o abstención) más elevada de ciertos grupos en esas actividades. Una característica de las actividades de mercado es que están menos ligadas a horarios colectivos que las salariales; por eso resulta normalmente más fácil dedicarse a ellas durante cortos periodos de tiempo, lo que facilita su combinación con otras actividades productoras de ingresos, hasta el punto que se puede decir que se dejan para los ratos libres.

Muchas actividades productoras de renta implican colectivamente a todos los miembros de la unidad doméstica (al menos en teoría) y además requieren muy poco tiempo. Después de todo, lo que entendemos por *renta* son ingresos derivados de una posesión legal más que de una actividad real. Ahora bien, quien la paga puede comprar al mismo tiempo servicios o mercancías, como cuando a un inquilino se le sirven comidas o se le lava la ropa. El alquiler de personas (que no es el fenómeno más común) puede, sin embargo, depender mucho del género y edad.

Los subsidios también se hacen en cierto sentido a la unidad doméstica como colectivo, pero, parecidamente a otros tipos de ingresos, suelen tener como recipiendario legal a uno de sus miembros. Las formas de subsidio son muchas y los recipiendarios, por lo tanto, pueden pertenecer casi indistintamente a uno u otro género y a cualquier edad.

Finalmente están los ingresos derivados de las actividades de subsistencia. Éstas comparten con las actividades de mercado una notable flexibilidad en la localización (cuándo y durante cuánto tiempo se realiza una actividad determinada) y con los ingresos salariales

una correlación *imperfecta* con determinados roles de edad y género. Solemos identificar las actividades de subsistencia con la mujer adulta, por la misma razón que identificamos el trabajo asalariado con el varón adulto. Por otra parte, todos –hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos– realizan ciertas tareas de subsistencia, variables según momento y lugar, quizá con pautas cíclicas y sin tendencias a largo plazo. Aun así, en casi cualquier momento y lugar la mayor parte de las actividades de subsistencia han correspondido a las mujeres adultas, y de ahí proviene el concepto de «ama de casa», que ha sido un patrón organizativo constante de la economía-mundo capitalista.

¿Qué se puede deducir entonces de estas observaciones? Con seguridad una cosa: todos los miembros de la unidad doméstica (excepto los niños muy pequeños y los inválidos totales) pueden obtener algunos ingresos mediante su trabajo, y en la mayoría de los casos participan todos ellos en actividades de obtención de ingresos. Otra inferencia, sobre la que cabe no obstante todo tipo de matizaciones, es que existe cierta correlación entre género-edad y determinadas actividades en procura de ingreso, aunque no es en absoluto perfecta, y la mayoría de las personas se dedican a unas u otras actividades productoras de ingresos a distintas horas del día o en distintos momentos de su vida.

Una última cuestión sobre la mancomunidad de ingresos. Lo que hemos descrito es cómo entran los ingresos en la unidad doméstica, sin ocuparnos de cómo se gastan. Las unidades domésticas pueden estar estructuradas de forma más o menos autoritaria; los ingresos se pueden distribuir desigualmente, e incluso su aportación a la unidad doméstica puede ser hipotética. Un miembro particular, aunque gane dinero, puede cortocircuitar el proceso, manteniendo para sí parte de él o la totalidad, lo que cabría calificar como un acto «político». Desde el punto de vista de este análisis, este dinero sigue siendo un ingreso de la unidad doméstica, porque de hecho forma parte del fondo común que se redistribuye. A un miembro que cortocircuita el ingreso y se lo gasta no se le puede asignar otro ingreso para los gastos en cuestión. En cualquier caso, la estructura interna de las unidades domésticas, y cómo se distribuyen internamente el poder y los bienes, no es algo de lo que nos ocupemos en esta discusión.

La unidad doméstica, el puesto de trabajo y el Estado

¿Cómo deberíamos reconceptualizar las interrelaciones existentes entre la unidad doméstica, el puesto de trabajo y el Estado? Creemos que podemos explicar más cabalmente a lo que sucede indicando un conjunto de cinco proposiciones orientadoras, que nos alertan sobre lo que parece estar en juego.

1. La unidad operativa apropiada para analizar la inserción de las personas en la fuerza de trabajo no es el individuo, sino la unidad doméstica, definida a este efecto como la unidad social que permite a individuos de variada edad y de ambos sexos compartir durante largos periodos de tiempo ingresos provenientes de orígenes diversos a fin de

garantizar su mantenimiento, reproducción y bienestar individual y colectivo. Llamaremos «formación de unidades domésticas» a los múltiples procesos mediante los que se comparten los ingresos, se distribuyen tareas y se toman decisiones colectivas.

La composición de la unidad doméstica real es un tema central de la investigación empírica. No suponemos que todos sus miembros sean necesariamente parientes, y mucho menos una familia nuclear, aunque sin duda en la mayoría de los casos la mayoría de los miembros de una unidad doméstica sean parientes y probablemente cercanos. Tampoco presuponemos que todo el grupo resida en la misma casa, ni siquiera en la misma localidad, aunque así suela suceder. Los miembros de una unidad doméstica son quienes han establecido *de facto* acuerdos para compartir sus ingresos durante un largo periodo. Evidentemente, eso implica ciertas obligaciones mutuas, aunque en la definición de la unidad doméstica no se especifican éstas.

Esta definición de unidad doméstica lleva consigo todo tipo de problemas fronterizos. ¿Qué quiere decir un largo periodo? ¿Cuánto hay que compartir? ¿Cuántas y cuáles serían las obligaciones mutuas? Dado que las personas establecen o se incorporan a una unidad doméstica y la abandonan periódicamente (naturalmente con el nacimiento y la muerte, y muy a menudo por otras razones), ¿durante cuánto tiempo habría que estudiar sus actividades? Dejamos deliberadamente sin respuesta la definición de esas cuestiones, planteándola como objeto de estudio y sin suponer que exista un único conjunto posible de límites para una unidad doméstica.

2. Existe una razón adicional para nuestra vaguedad e imprecisión sobre esos límites. La unidad doméstica como mancomunidad de ingresos no es una esencia primordial; es una institución históricamente creada, como institución en general y en sus variedades particulares. Por supuesto no es la única institución de ese tipo históricamente creada. Nuestra concepción holística de la economía-mundo capitalista como sistema histórico nos lleva a considerar todas sus instituciones como creaciones colectivas. Los Estados y el sistema interestatal, las empresas, las clases, las naciones y grupos étnicos, los movimientos sociales, las ciencias, las estructuras educativas y sanitarias son todas ellas instituciones creadas históricamente en un único proceso interrelacionado y prolongado.

   De ahí se sigue que debemos preguntarnos la razón de que cualquiera de esas instituciones haya adoptado la forma que ha adoptado, genéricamente como forma y específicamente en todas sus variantes. Nada de esta historia debe ser considerado teóricamente accidental, sin más explicación que haber sucedido como lo ha hecho por razones históricas o culturales.

   En este caso, el establecimiento de límites para las unidades domésticas constituye de por sí un proceso histórico, que no sólo puede sino debe ser analizado, ya que es probablemente el proceso clave en el funcionamiento del proceso de formación de éstas y lo que integra esa estructura particular en la red más amplia de estructuras que constituyen la economía-mundo capitalista. Si los límites son

la clave, conviene estudiar los tipos de presiones a los que están sometidos las unidades domésticas, que las llevan (o incluso las obligan) a modificar sus límites. Creemos que hay tres tipos principales de presiones, de los que se ocupan nuestras proposiciones orientadoras tercera, cuarta y quinta.

3. La economía-mundo capitalista funciona mediante una división axial del trabajo que es jerárquica y que integra cadenas mercantiles de distintos procesos de producción, algunos de los cuales son más centrales y otros más periféricos. Cualquier unidad de producción particular forma parte de una o varias cadenas mercantiles. Además, cualquier unidad de producción particular compite con otras en cuanto al reparto de la producción total en una o varias cadenas mercantiles.

   El número de unidades de producción en competencia en nodos particulares de la(s) cadena(s) mercantil(es) varía continuamente, y lo hace hipotéticamente de una a muchas unidades de producción. Éste es el continuo de la competencia monopolista. Está muy claro que a medida que disminuye el número de unidades en competencia en determinado nodo, su capacidad de incrementar sus beneficios netos aumenta, y que cuando aumenta ese número, la capacidad de obtener beneficios netos disminuye. Ésta es la diferencia esencial entre la pertenencia al centro o a la periferia.

   También está claro que el beneficio neto total extraído en cualquier nodo de una cadena está relacionado con el beneficio neto total (o plusvalor extraído) en el conjunto de todos los nodos. Así, el aumento o disminución de rentabilidad de un nodo afecta al nivel de rentabilidad de otros nodos de la(s) cadena(s) mercantiles de las que forma parte. O sea, que la inclusión en el centro o la periferia consiste en la relación de un nodo con otros nodos. La naturaleza de la actividad económica desarrollada es irrelevante, sólo cuenta el grado en que en determinado momento los participantes (propietarios) en ese nodo disfrutan de una posición más o menos favorable para obtener una proporción mayor o menor del plusvalor total creado en la cadena mercantil.

   Las cadenas mercantiles son típicamente muy largas y con muchos nodos. Típicamente, también, las unidades de producción en un nodo determinado están localizadas en gran número de unidades políticas, aunque cuanto más central sea el nodo, menor será el número de países que contienen unidades de producción pertenecientes a ese nodo. Y normalmente es difícil ir desde un extremo de una cadena mercantil al otro sin cruzar fronteras (a menudo varias).

   Las formas de remuneración del trabajo en diferentes nodos de una cadena mercantil son múltiples. Hay dos cosas ciertas: en la mayoría de las cadenas mercantiles habrá varias formas de remuneración en distintos nodos. Y en muchos nodos habrá más de una; esto es, diferentes unidades de producción pertenecientes al mismo nodo pueden ajustarse a distintos modos de remuneración.

   Por último, está claro que, dado que la economía-mundo experimenta pautas cíclicas de expansión y contracción global que reflejan la capacidad global de ex-

traer plusvalor y, por lo tanto, de acumular capital, se generarán presiones de intensidad variable sobre las unidades de producción para reducir costes. La contracción global ejercerá presiones para obligar a las unidades de producción a reducir costes, en particular los costes laborales. Esto puede conducir a su vez a cambios en la forma de remunerar el trabajo.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con la estructura de las unidades domésticas? Mucho. Una unidad doméstica es una unidad que reúne en un fondo común los ingresos de sus miembros para asegurar su mantenimiento y reproducción. Si los ingresos se reducen, debe arreglárselas con menos o encontrar ingresos sustitutivos. Evidentemente, llega un momento en que no puede sobrevivir con menos ingresos (o al menos sobrevivir mucho tiempo), y la única alternativa consiste en encontrar otras fuentes de ingresos.

Las unidades domésticas con menor flexibilidad, cuando decrecen los ingresos totales, son las más dependientes de los ingresos salariales, ya que la capacidad de obtenerlos (al menos a cierto nivel) depende de la oferta efectuada por alguien ajeno a la unidad doméstica de ese empleo asalariado. Una unidad doméstica puede modificar más fácilmente sus ingresos totales invirtiendo su fuerza de trabajo en actividades que puede emprender por su cuenta, ante todo las actividades de subsistencia y también las relacionadas con el mercado y las rentas. Incluso puede tratar de invertir su tiempo en la consecución de subsidios adicionales, aunque esto puede resultar más difícil.

Pero la capacidad para conseguir formas no salariales de ingresos depende también de los límites de la unidad doméstica. Una unidad doméstica demasiado pequeña (digamos, una familia auténticamente nuclear) puede no disponer de horas suficientes para generar los ingresos necesarios. Por otra parte, una unidad doméstica muy numerosa puede suponer unas necesidades demasiado grandes para poder cubrirlas. Estas unidades domésticas muy numerosas han ido desapareciendo en las capas más pobres, y su tamaño suele variar de pequeño a medio. Así pues, los estancamientos en la economía-mundo crean típicamente presiones sobre las estructuras familiares pequeñas para ampliar sus límites y autoexplotarse más.

Desde el punto de vista del empleador de trabajo asalariado, resulta preferible, *ceteris paribus,* emplear a personas menos dependientes de los ingresos salariales (llamémoslas unidades domésticas *semiproletarias*). Un trabajador asalariado perteneciente a una unidad doméstica semiproletaria está más dispuesto a aceptar un salario bajo, ya que cabe suponer que obtiene, mediante la autoexplotación, otras formas de ingreso compensatorias. Cuanto más proletaria (esto es, dependiente del salario) sea *la unidad doméstica*, más obligado se ve el trabajador asalariado individual a procurarse salarios altos (el llamado salario vital). Por eso es por lo que vemos, en momentos de estancamiento en la economía-mundo, la reubicación de industrias de una zona a otra. Se desplazan ante todo para reducir los costes sala-

riales, gracias a las estructuras de las unidades domésticas prevalecientes en la zona a la que se desplazan.

Si esto es así, tanto los ritmos cíclicos como las tendencias seculares de la economía-mundo capitalista deben afectar a los límites modales de las estructuras de las unidades domésticas. Los ritmos cíclicos y las tendencias seculares –las expansiones y contracciones de la economía-mundo– deberían provocar oscilaciones en la composición modal de las unidades domésticas. En los periodos de expansión deberíamos observar un desplazamiento en la dirección de una dependencia relativamente mayor del salario y límites de inclusión relativamente más estrechos, mientras que en los periodos de estancamiento observaríamos un desplazamiento en la dirección opuesta. Obviamente, estamos hablando sólo de desplazamientos y no de una transformación repentina o completa. Y también es obvio que eso variará según el grado en que subáreas particulares se beneficien o se vean dañadas por los ritmos globales.

Por otra parte, sin embargo, la economía-mundo también tiene tendencias seculares. Las fases de estancamiento y las de expansión no son exactamente simétricas. De ahí resulta cierto efecto de «trinquete» que conduce a algunas curvas lentamente ascendentes a largo plazo. La más relevante aquí es la lenta curva ascendente de la proletarización mundial, que debería encontrar cierto reflejo en una curva lentamente creciente del tipo de estructuras de unidades domésticas más acorde con la dependencia del salario.

4. Hasta ahora, las presiones sobre el tamaño de las unidades domésticas de las que hemos hablado parecen intangibles, como si procedieran de oscuras fuerzas del mercado a cuyas abstractas presiones las unidades domésticas tuvieran que responder aligerando su composición y quizá su modo de funcionamiento y toma interna de decisiones. Sin duda estas oscuras fuerzas del mercado son reales, y sin duda las unidades domésticas pueden percibir sus efectos y responder a ellas. Existe una literatura cada vez más abundante que sugiere que las unidades domésticas responden de forma relativamente rápida a las condiciones económicas alterando su composición y tamaño.

   Existen otras fuerzas más directas, más inmediatas y más imperiosas. Solemos denominarlas *políticas* y localizarlas ante todo en la maquinaria estatal –o más bien en los múltiples niveles y formas de la maquinaria estatal–, con sus leyes y planes que orientan a las unidades domésticas en gran número de cuestiones y determinan su composición: posibilidades y condiciones de residencia conjunta; responsabilidades financieras legales; obligaciones fiscales; derecho al desplazamiento de un lugar a otro; restricciones sobre localización física de las actividades económicas; reglas con respecto al alojamiento y remuneración del trabajo; reglas sobre el comportamiento en el mercado; y posibilidades de recibir subsidios.

   De hecho, la lista de asuntos sobre los que legisla el Estado es extraordinariamente larga, incluso en los regímenes políticos más inclinados al *laissez-faire*. El

Estado no sólo legisla sobre una amplia gama de cuestiones que afectan a la estructura y composición de las unidades domésticas, sino que lo hace constantemente. Es decir, las reglas nunca son definitivas; se revisan regularmente.

Las razones que llevan a determinados Estados a revisar sus reglas son, evidentemente, muy variadas. Un factor importante es el intento del Estado de mantener su propio equilibrio presupuestario y la supervivencia económica de la colectividad (como se refleja, digamos, en la «balanza de pagos») confrontada a la realidad cambiante de la economía-mundo en la que opera. Un Estado puede pretender que en su territorio se localice una gran industria procedente de otro, que desea cambiar de ubicación debido al estancamiento económico mundial. Puede dar entonces pasos concretos para asegurar que las estructuras de las unidades domésticas de al menos una porción de sus ciudadanos sean tales que los propietarios de la gran industria encuentren un mercado de trabajo local con niveles salariales que le resulten atractivos.

O bien un Estado puede pretender restaurar un equilibrio presupuestario deteriorado por algunos cambios en la realidad de la economía-mundo. Puede entonces decidir importantes reformas fiscales o de asistencia y bienestar social, que afectarán a sus ingresos y gastos. Tales cambios pueden tener un impacto significativo sobre los cálculos presupuestarios de determinados grupos de unidades domésticas, obligándoles, para poder sobrevivir, a reestructurarse.

Evidentemente, el Estado puede ser aún más directo. Puede ordenar de hecho las estructuras de las unidades domésticas, controlando el derecho de emigración (a través de las fronteras o desde las áreas rurales a las urbanas) o decretando ciertas obligaciones legales de las personas con sus parientes o haciendo depender sus propias obligaciones hacia las unidades domésticas de que éstas se estructuren de determinada forma o prohibiendo que el terreno urbano se utilice para actividades agrícolas...

Así, nuestra cuarta proposición orientadora es que los Estados siempre tienen una política sobre la composición y límites de las unidades domésticas, y que además tales políticas no son inmutables, sino que cambian con el tiempo. Los Estados, por consiguiente, ejercen presión sobre las unidades domésticas, pero recíprocamente el propio Estado es la resultante de fuerzas políticas, en las que participan las unidades domésticas, que ejercen presión sobre el Estado para que se intervenga en determinadas direcciones.

5. Tanto las oscuras fuerzas del mercado como la maquinaria más visible del Estado aparecen ante las unidades domésticas como algo externo, frente a lo que tienen que reaccionar de algún modo. Pero la realidad del sistema-mundo del que formamos parte configura el marco mental interno que utilizamos para responder a estas fuerzas aparentemente externas.

Las unidades domésticas se sienten integradas en comunidades, en múltiples comunidades. Si los límites de la comunidad provienen de las oscuras fuerzas del mercado, la llama-

mos *clase*. Si provienen de estructuras estatales existentes o potenciales, la llamamos *nación*. En cierto sentido, se concibe tanto la conciencia de clase como el nacionalismo como realidades a la vez subjetivas y objetivas. Es decir, nos sentimos miembros de determinada clase o de determinada nación, pero también sabemos que, como están definidas por fenómenos externos, esa pertenencia se puede alterar. Teóricamente podemos cambiar de clase o de nacionalidad; algunas personas lo hacen (aunque la mayoría no). Se percibe, sin embargo, que la posibilidad está ahí, y en general se considera «legítimo» que una unidad doméstica cambie de situación si lo desea y tiene la posibilidad de hacerlo. La «legitimidad» de tal cambio está sujeta a ciertas restricciones relacionadas con el momento en que se acomete; se mira con malos ojos que se produzca cuando la comunidad está en crisis.

Hay un tercer tipo de comunidad, que según la concepción habitual simplemente está ahí y que la gente piensa que no está determinada por estructuras externas. La llamamos *etnicidad*, término con el que aludimos a un conjunto de normas culturales, quizá una lengua común, a veces una religión, que nos distinguen de otras personas de la misma clase y nacionalidad. Se cree además que la pertenencia a esa comunidad no está sujeta a cambios. Que eso no sea de hecho cierto no disminuye la importancia de la creencia generalizada en contrario.

Nuestra etnicidad, nuestra cultura (o subcultura), es una categoría definitoria clave para la estructura de la unidad doméstica por dos razones. Las unidades domésticas constituyen la principal agencia de socialización en las normas de la etnicidad. Aprendemos esas normas desde niños dentro de la unidad doméstica, y otros miembros del mismo nos inducen a respetarlas, ya sea como adultos o como niños.

Pero ¿qué normas son las que aprendemos en la unidad doméstica y consideramos nuestra cultura o buena parte de ella? Se relacionan con todo tipo de actividades, pero ante todo con el funcionamiento de la propia unidad doméstica: reglas de legitimidad con respecto al comportamiento sexual, la obligación (y sus límites) de observar criterios *no mercantiles* en las transacciones internas de la unidad doméstica, y normas sobre nuestra obligación de compartir los ingresos, esto es, con quién y hasta qué punto debemos compartir los ingresos que jurídicamente se definen como propiedad individual.

También se nos enseñan normas sobre cómo relacionarnos con el mundo del trabajo y con el Estado; a ser más o menos diligentes; a procurar la movilidad ascendente o aceptar nuestro lugar; a ser más sumisos hacia el Estado (respetuosos de la ley) o más intransigentes (independencia individual o rebeldía colectiva); a ser más o menos abnegados o autocomplacientes; a entender estricta o laxamente las obligaciones existentes entre comunidades.

Al confeccionar la lista de todo lo que se supone implicado en la etnicidad, se hacen obvias dos cosas: es una lista muy larga, que atañe no sólo a la estructura de la unidad doméstica, sino muy explícitamente a la relación entre esa estructura y las instituciones económicas y políticas. En segundo lugar, la propia lista evoluciona constantemente. Es decir, las normas (así como los propios límites, y hasta el nombre) de cada grupo étni-

co son variables. Vemos así que, lejos de ser algo dado, más interno, la etnicidad es simplemente una tercera modalidad mediante la que las fuerzas del sistema histórico total se moldean entre sí.

Por eso no debería ser una sorpresa hallar una triple correlación que, aunque no sea total, es elevada: etnicidad, tipo de estructura de la unidad doméstica, relación de los miembros de la unidad doméstica con la economía general. Somos muy conscientes de la manifestación más desagradable de este fenómeno: la discriminación en el trabajo (o la discriminación política). Pero funciona también, con mayor frecuencia, de forma más sutil: orientando a las unidades domésticas hacia una dependencia mayor o menor del salario, legitimando (o no) ciertas actividades de mercado o subsistencia, presionando hacia o en contra de ciertos tipos de subsidios.

Normalmente todos los miembros de la unidad doméstica comparten la misma etnicidad. Si se produce una mezcla por matrimonio, el intruso suele ser asimilado, si no formalmente, al menos *de facto*. En caso contrario la unidad doméstica tendrá problemas de supervivencia. La etnicidad de la unidad doméstica constituye un conjunto de reglas que aseguran genéricamente que funcionará de determinada forma. Si debido a los cambios en la economía-mundo tales modalidades de acción no son útiles, el grupo étnico se verá sometido a una presión externa para que evolucione, es decir, para que cambie sus normas y hasta sus fronteras étnicas.

En esa cuestión hay un fantasma que conviene dejar a un lado. Habrá quien diga que nuestra concepción parece disminuir, subestimar o incluso eliminar el papel autónomo de la unidad doméstica como agente, convirtiéndolo en una variable dependiente. ¡En absoluto! La unidad doméstica es tan autónoma (o tan dependiente) como el Estado, la empresa, la clase o cualquier otro agente. Todos esos supuestos agentes forman parte de un sistema histórico; lo componen. Están determinados por él, pero también lo determinan, en un proceso de interacción constante tan inextricable que no hay una primera causa. Si hubiéramos tenido que reconceptualizar y analizar el Estado, la empresa o la clase igualmente podría haber parecido, una vez analizada la cuestión, que negábamos su autonomía como agente. Lo que es inherente a una concepción holística de un sistema histórico es que los agentes son al mismo tiempo producidos por el sistema y lo producen (es decir, lo constituyen). Toda la murga sobre la cuestión de la autonomía de los agentes no es más que ruido.

Éstas son, pues, nuestras cinco orientaciones: la unidad doméstica como mancomunidad de ingresos es nuestra unidad básica de análisis; es una entidad cuyos límites y composición están sometidos a cambios continuos; los ciclos y tendencias de la economía-mundo afectan a la estructura de las unidades domésticas; la maquinaria estatal interviene en el moldeado y remodelado de esa estructura; y la etnicidad, cuyas normas van cambiando, socializa a los miembros de la unidad doméstica en roles económicos particulares. Las cinco dan lugar a un concepto de unidad doméstica y de formación de unidades domésticas que sirve como fundamento de nuestro análisis de la realidad empírica.



Las tres hegemonías sucesivas en la historia de la economía-mundo capitalista

Un factor decisivo en la institucionalización del sistema-mundo moderno ha sido la creación de los Estados soberanos y del sistema interestatal moderno, cuya combinación proporciona el marco político en el que tiene lugar la división del trabajo capitalista. Un elemento crucial de su funcionamiento es un ritmo cíclico marcado por el ascenso y caída de potencias hegemónicas en el sistema. En este artículo explico que eso ha ocurrido sólo tres veces.

Para estudiar un sistema histórico complejo y a gran escala, que evoluciona constantemente, los conceptos utilizados como descripciones resumidas de patrones estructurales sólo serán útiles en la medida en que quede clara su finalidad, circunscrita su aplicabilidad y especificado el marco teórico que presuponen y compendian.

Expondré, pues, algunas premisas que no voy a argumentar en este momento; a quien no admita su plausibilidad no le resultará muy útil la forma en que dispongo y empleo el concepto de hegemonía. Parto de la existencia de un sistema histórico concreto al que llamo «economía-mundo capitalista», cuyos límites temporales abarcan desde el largo siglo XVI hasta el presente y cuyos límites espaciales incluían originalmente Europa (en su mayor parte) más Iberoamérica, pero que luego se fueron extendiendo hasta cubrir todo el planeta. Entiendo esta totalidad como *sistema*, esto es, se trata de una totalidad relativamente independiente de fuerzas externas o, por decirlo con otras palabras, su funcionamiento puede explicarse en gran medida atendiendo a su dinámica interna. Lo entiendo como sistema *histórico*, lo que quiere decir que nació, se ha desarrollado y algún día dejará de existir (desintegrándose o transformándose sustancialmente). Supongo por último que la dinámica de ese sistema explica sus cambiantes cualidades históricas. Así pues, como tal sistema, posee estructuras que se manifiestan en ritmos cíclicos, esto es, mecanismos que reflejan y

aseguran comportamientos repetitivos. Pero en la medida en que es un sistema histórico, ninguno de esos movimientos rítmicos devuelve el sistema a un punto de equilibrio, sino que lo desplazan a lo largo de diversos *continuum* que podemos llamar tendencias seculares del sistema. Esas tendencias deben conducir finalmente a la imposibilidad de reparar las dislocaciones estructurales mediante mecanismos restauradores, amplificándose las fluctuaciones hasta llevar al sistema a lo que algunos llaman «turbulencia de bifurcaciones» y otros «la transformación de la cantidad en calidad».

A estas premisas metodológicas o metafísicas debo añadir algunas esenciales sobre el funcionamiento de la economía-mundo capitalista. Su modo de producción es capitalista, es decir, basado en la acumulación incesante de capital. Su estructura es la de una división social del trabajo entre centro y periferia que posibilita y ampara el intercambio desigual. Su superestructura política consiste en un conjunto de Estados supuestamente soberanos definidos y limitados por su pertenencia a una red o sistema interestatal, cuyo funcionamiento se guía por el llamado equilibrio de poder, mecanismo destinado a garantizar que ninguno de los Estados que forman parte del sistema interestatal tenga nunca la capacidad de transformarlo en un imperio-mundo con límites equiparables a los de la división axial del trabajo. Por supuesto, a lo largo de la historia de la economía-mundo capitalista se han producido repetidos intentos de transformarlo en un imperio-mundo, si bien todos ellos han fracasado. Pero también ha habido intentos repetidos y muy diferentes de determinados Estados de conseguir la hegemonía en el sistema interestatal, que han tenido éxito en tres ocasiones, aunque sólo durante periodos relativamente breves.

La contienda por la hegemonía es muy diferente de la contienda en pos de un imperio-mundo; de hecho es, en muchos sentidos, casi opuesta. Seguiré por tanto el plan siguiente: 1) explicar lo que quiero decir con hegemonía, 2) describir las analogías entre los tres casos mencionados, 3) indagar las raíces del afán de hegemonía y las razones por las que ha tenido éxito sólo en tres ocasiones y nunca ha durado mucho y 4) inferir en la medida de lo posible lo que podemos esperar en el próximo futuro. La finalidad de todo esto no consiste en establecer una categoría *procustiana* a la que se haya de acomodar la compleja realidad histórica, sino ilustrar lo que juzgo uno de los procesos decisivos del sistema-mundo moderno.

1. Se puede hablar de hegemonía en el sistema interestatal en aquellas situaciones en que la continua rivalidad entre las llamadas «grandes potencias» está tan desequilibrada que una de ellas puede imponer en gran medida sus reglas y deseos (como mínimo mediante una capacidad de veto eficaz) en los terrenos económico, político, militar, diplomático y hasta cultural. La base material de ese poder reside en la mayor eficiencia con que funcionan las empresas localizadas en la gran potencia en las tres principales áreas económicas: producción agro-industrial, comercio y finanzas. La mayor eficiencia de la que hablo es tan grande que esas empresas superan a las localizadas

en otras grandes potencias, no sólo en el mercado mundial en general, sino también, en muchos casos, en los mercados internos de las propias potencias rivales.

Se trata, como se ve, de una definición relativamente restrictiva. No basta que las empresas de una gran potencia dispongan simplemente de una porción mayor del mercado mundial que las de cualquier otra, ni tampoco que sus fuerzas militares sean las más poderosas o su papel político preponderante. Para mí la hegemonía solamente existe en aquellas situaciones en las que la preponderancia es tan significativa que las potencias aliadas se convierten *de facto* en Estados clientes y las potencias contrarias se ven relativamente frustradas y a la defensiva frente a la potencia hegemónica. Y aunque quiero restringir mi definición a los casos en el que el margen diferencial de poder es realmente grande, no pretendo con ello sugerir que la potencia hegemónica sea en ningún momento omnipotente o capaz de hacer lo que se le antoje. En el marco del sistema interestatal no cabe la omnipotencia.

La hegemonía no es, por lo tanto, una situación de equilibrio estable, sino, más bien, un extremo de un espectro fluido que describe las relaciones de rivalidad existentes entre las grandes potencias. En un extremo del mismo se verifica una situación de cuasi equilibrio estable en la que existen varias grandes potencias que gozan de una fuerza aproximadamente igual y en la que no se producen agrupamientos nítidos o permanentes. Ésta es una situación rara e inestable. En torno al punto medio de este espectro observamos muchas potencias, agrupadas más o menos en dos campos, pero con varios elementos neutrales o vacilantes, y sin que ningún bando (ni por supuesto ningún Estado individual) pueda imponer su voluntad a los demás. Ésta es la situación estadísticamente normal en cuanto a la rivalidad en el sistema interestatal. Y en el otro extremo encontramos la situación de hegemonía, que también es rara e inestable.

En este momento, el lector puede entender quizá lo que digo, pero acaso se pregunte por qué me molesto en darle un nombre y pretendo llamar la atención sobre el fenómeno en cuestión. Pues porque creo que la hegemonía no es el resultado de una reordenación aleatoria de las cartas, sino un fenómeno que aparece en circunstancias determinadas y que desempeña un papel significativo en el desarrollo histórico de la economía-mundo capitalista.

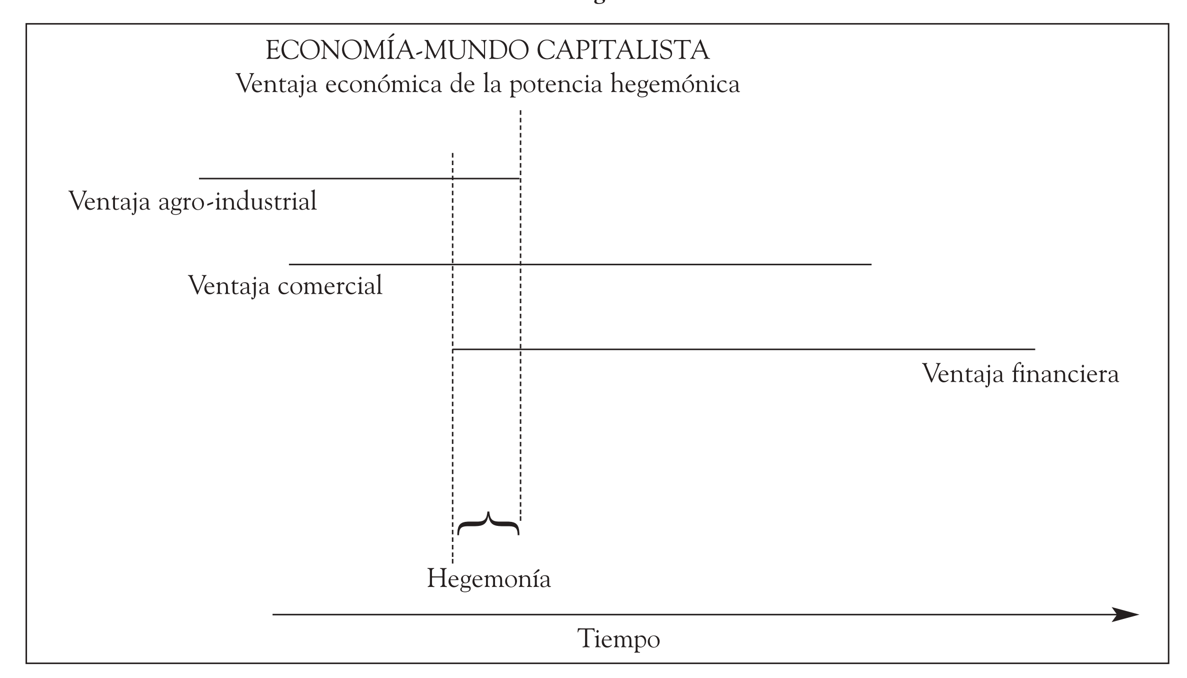
2. Si utilizamos esta definición restrictiva, los únicos tres casos claros de hegemonía serían el de las Provincias Unidas a mediados del siglo XVII, el del Reino Unido durante la mayor parte del XIX y el de Estados Unidos a mediados del siglo XX. Para quien quiera fechas más precisas, éstas serían las delimitaciones temporales que yo propondría: 1625-1672, 1815-1873, 1945-1967. Pero evidentemente sería un error tratar de precisar demasiado cuando nuestros instrumentos de medida son a la vez tan complejos y tan toscos.

Sugeriría cuatro áreas en las que me parece que lo que ha acontecido en los tres casos fue poco más o menos lo mismo. Por supuesto, las analogías son limitadas. Dado que la

economía-mundo capitalista es, a mi entender, una entidad única que evoluciona continuamente, se sigue por definición que el conjunto de la estructura era distinta en cada uno de esos tres momentos, con diferencias reales derivadas de las tendencias a largo plazo del sistema-mundo. Pero las analogías estructurales también eran reales, como reflejo de los ritmos cíclicos de ese mismo sistema.

La primera analogía tiene que ver con el orden en que aparece el aumento y disminución de las eficiencias relativas en cada una de las tres áreas económicas. En mi opinión, en cada uno de esos tres casos las empresas localizadas en la gran potencia en cuestión consiguieron primero una ventaja sustancial en la producción agro-industrial, luego en el comercio, y por último en las finanzas[1]. Creo que fueron perdiendo esa ventaja también en el mismo orden (en la tercera hegemonía, este proceso ha comenzado ya, pero no se ha completado todavía). La hegemonía se refiere, por lo tanto, al corto intervalo en el que existe ventaja simultánea en las tres áreas económicas.

Figura 1



La segunda analogía tiene que ver con la ideología y política de la potencia hegemónica. Mientras dura su hegemonía, la potencia favorecida tiende a defender el «liberalismo» global. Aparece como defensora del principio del libre flujo de los factores

[1] He analizado este proceso por primera vez, con bastante detalle empírico, en *The Modern World-System*, II. *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Nueva York, Academic Press, 1980, cap. 2 [ed. cast., *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI, 1984]

de la producción (bienes, capital y trabajo) en toda la economía-mundo. Se muestra hostil en general a las restricciones mercantilistas sobre el comercio, incluida la existencia de colonias ultramarinas de los países más fuertes. Extiende ese liberalismo a un respaldo generalizado de las instituciones parlamentarias liberales (con el correspondiente desagrado frente al cambio político por medios violentos), de las restricciones políticas a la arbitrariedad del poder burocrático y de las libertades civiles (abriendo sus puertas a los exiliados políticos). Tiende a proporcionar a su clase obrera nacional un elevado nivel de vida, al menos con respecto al nivel medio de la época.

Ninguno de estos aspectos debe exagerarse. Las tres potencias hegemónicas hicieron excepciones a su antimercantilismo cuando les pareció conveniente. Las tres se mostraron dispuestas a interferir en los procesos políticos de otros Estados para asegurar su propia ventaja. Ninguna de las tres dudó en ejercer una fuerte represión cuando lo juzgó necesario para garantizar el «consenso» nacional. El alto nivel de vida de la clase obrera estaba siempre matizado por la etnicidad interna. Sin embargo, no deja de ser sorprendente que la ideología liberal floreciera en esos tres países precisamente en el momento de su hegemonía, y en gran medida sólo entonces y allí.

La tercera analogía es el patrón de comportamiento del poder militar global. Las potencias hegemónicas fueron primordialmente potencias marítimas (ahora también marítimo/aéreas). En su largo ascenso hasta la hegemonía parecían muy renuentes a desarrollar sus ejércitos, discutiendo abiertamente las potenciales limitaciones sobre los ingresos del Estado y la mano de obra que supondría su implicación en guerras terrestres. Pero aun así todas ellas entendieron finalmente que tenían que contar con un fuerte ejército terrestre para hacer frente a un importante rival continental que parecía querer transformar la economía-mundo en un imperio-mundo.

En los tres casos la hegemonía se alcanzó tras una guerra mundial de treinta años. Por guerra mundial entiendo (algo restrictivamente) una guerra terrestre en la que intervienen (no necesariamente todo el tiempo) casi todas las potencias militares importantes de la época, provocando una gran devastación de infraestructuras y población. Cada hegemonía aparece vinculada con una de estas guerras. La guerra mundial alfa fue la de los Treinta Años de 1618-1648, cuando los intereses holandeses triunfaron sobre los de los Habsburgo en la economía-mundo. La versión beta fueron las guerras napoleónicas de 1792 a 1815, cuando los intereses británicos triunfaron sobre los franceses. Y la gamma fue la larga guerra euroasiática de 1914-1945, cuando los intereses estadounidenses triunfaron sobre los alemanes.

Aunque las guerras limitadas han sido una constante del funcionamiento del sistema interestatal en la economía-mundo capitalista (apenas ha habido un año en el que no tuviera lugar alguna guerra en algún lugar del sistema), las guerras mundiales han sido, por el contrario, excepcionales. De hecho, su rareza y el hecho de que aparezcan relacionadas con el logro del *status* hegemónico por una gran potencia nos llevan a la cuarta analogía.

Observando los ciclos muy largos que Rondo Cameron ha denominado «logísticos» podemos advertir cierta relación *de facto* entre esos ciclos y las guerras mundiales/hegemonía, si bien la investigación realizada es muy reducida. Casi siempre se han comparado con las fases A-B de 1100-1450 y 1450-1750, y son escasas las discusiones sobre posibles ciclos logísticos posteriores. Pero, si atendemos a las observaciones utilizadas para definirlos –inflación y deflación secular–, el patrón parece haberse mantenido.

Tal vez se podría argumentar, por lo tanto, la persistencia hasta hoy día de estos ciclos logísticos (de precios) con las siguientes duraciones: 1450-1730, con una larga meseta cumbre de 1600 a 1650; 1730-1897, con el máximo hacia 1810-1817; y desde 1897 ¿hasta?, sin que quepa precisar por ahora dónde se situaría el máximo. De forma que estos ciclos logísticos, cuyo *status* empírico y teórico es, como he indicado, dudoso, habrían alcanzado su máximo poco más o menos en torno a las guerras mundiales y justamente antes de las subsiguientes eras hegemónicas, que parecerían así derivarse de largas expansiones competitivas manifestando una concentración particular de poder económico y político.

El resultado de cada guerra mundial supuso una reestructuración importante del sistema interestatal (Westfalia; el Concierto de Europa; la ONU y Bretton Woods) acorde con la necesidad de estabilidad relativa de la nueva potencia hegemónica. Por otra parte, la erosión económica de la hegemonía (pérdida de eficiencia en la producción agro-industrial) y el inicio de su declive iban acompañados por el desgaste de la red de alianzas tejida pacientemente por la potencia hegemónica, iniciándose una reestructuración sustancial de las alianzas.

Durante el largo periodo subsiguiente a la era de hegemonía parecían finalmente surgir dos potencias «aspirantes a la sucesión»: Inglaterra y Francia tras la hegemonía holandesa; Estados Unidos y Alemania tras la británica; y ahora Japón y Europa occidental tras la hegemonía estadounidense. Además, en los casos anteriores el ganador final de la contienda utilizó como parte deliberada de su estrategia la conversión amable de la potencia hegemónica precedente en su «socio menor»: así lo hizo Gran Bretaña con los holandeses, luego Estados Unidos con Gran Bretaña... ¿y ahora?

3. Hasta ahora he sido sobre todo descriptivo, y sé que mi descripción es susceptible de críticas técnicas. Mi codificación de los datos puede no ser acorde con la de otros. Creo, sin embargo, que como aproximación inicial esa codificación es defendible y que con ella se esboza un patrón recurrente del funcionamiento del sistema interestatal. ¿Cómo interpretarlo? ¿Hay algo en el funcionamiento de la economía-mundo capitalista que dé lugar a ese modelo cíclico de hegemonías en el sistema interestatal?

Creo que ese patrón de ascenso, hegemonía temporal y caída de las potencias hegemónicas es solamente un aspecto del papel central de la maquinaria política en el funcionamiento del capitalismo como modo de producción.

Hay dos mitos sobre el capitalismo defendidos por sus principales ideólogos (y aunque parezca extraño, aceptados en gran medida por sus críticos del siglo XIX). El primero se refiere al libre flujo de los factores de la producción, y el segundo a la no interferencia

de la maquinaria política en el «mercado». De hecho, el capitalismo se define por el flujo *parcialmente* libre de los factores de producción y la interferencia *selectiva* de la maquinaria política en el «mercado». La hegemonía ejemplifica esto último.

Lo que define más sustancialmente al capitalismo es la acumulación incesante de capital. Las interferencias «seleccionadas» son las que hacen avanzar en este proceso de acumulación. Hay, sin embargo, dos problemas con las «interferencias». Tienen un coste y, por consiguiente, los beneficios de cualquier interferencia deben superar a los costes. Si se pueden alcanzar los beneficios evitando la «interferencia», eso minimizará la «deducción», por lo que es preferible. En segundo lugar, la interferencia siempre se produce en favor de unos acumuladores frente a otros, quienes evidentemente intentarán oponerse a ellos. Estas dos consideraciones circunscriben la política de la hegemonía en el sistema interestatal.

Los costes para los empresarios de la «interferencia» estatal se sufren de dos formas fundamentales. En primer lugar, en términos financieros, el Estado puede cobrar impuestos directos a las empresas afectando a su tasa de beneficio o establecer impuestos indirectos que pueden alterar la tasa de beneficio al modificar la competitividad de determinados productos. En segundo lugar, el Estado puede decretar reglas que encaucen los flujos de capital, trabajo o bienes o fijar precios mínimos y/o máximos. Mientras que los impuestos directos siempre representan un coste para los empresarios, los cálculos con respecto a los impuestos indirectos y las regulaciones estatales son más complejos, ya que representan costes tanto para el empresario como para (algunos de) sus competidores. La preocupación principal en términos de acumulación individual no es el coste absoluto de estas medidas, sino los costes comparativos. Los costes, aunque sean altos, pueden ser deseables desde el punto de vista de determinado empresario, si la iniciativa del Estado supone costes todavía más altos para algún competidor. Los costes absolutos sólo son preocupantes si la pérdida es mayor que las ganancias a medio plazo que se pueden obtener gracias a la mayor competitividad derivada de esas iniciativas del Estado. De ahí se sigue que los costes absolutos son más preocupantes para los empresarios a los que les va bien la competencia en el mercado abierto en ausencia de interferencia estatal.

Así pues, en general los empresarios abogan por diversas formas de interferencia estatal en el mercado: subvenciones, restricciones comerciales, aranceles aduaneros (que penalizan a los competidores de diferente nacionalidad), garantías, límites máximos para los precios de sus *inputs* y mínimos para los de sus *outputs*, etc. El efecto intimidatorio de la represión interna y externa también supone beneficios económicos directos para los empresarios. En la medida en que el proceso de competencia e interferencia estatal conduce a condiciones oligopólicas dentro de los límites del Estado, se dedica cada vez más atención, naturalmente, a garantizar el mismo tipo de condiciones oligopólicas en el mercado más importante, que es el mercado mundial.

La combinación de la competencia con la constante interferencia estatal da lugar a una continua presión tendente a la concentración de capital. Los beneficios de la inter-

ferencia estatal en el interior y exterior de las fronteras del Estado son acumulativos. En términos políticos, esto se refleja en una expansión del poder mundial. La ventaja de las empresas de una potencia en ascenso frente a las de otra puede ser exigua y, por lo tanto, insegura. Ahí es donde se gestan las guerras mundiales. Una guerra de treinta años puede ser muy dramática militar y políticamente, pero sus efectos más profundos pueden ser los económicos. La ventaja económica del vencedor se expande en el propio proceso de la guerra, y el acuerdo interestatal de posguerra está destinado a afianzar esa ventaja mayor y a protegerla frente a la erosión.

Un Estado determinado asume así sus «responsabilidades» mundiales, que se reflejan en diversos aspectos diplomáticos, militares, políticos, ideológicos y culturales. Todo conspira para reforzar la cooperación entre los estratos empresariales, burocráticos y, con cierto retraso, hasta los asalariados de la potencia hegemónica, cuyo poder puede ejercerse entonces de forma «liberal», dadas la atenuación real del conflicto político dentro del propio Estado comparada con periodos anteriores y posteriores y la importancia, en la arena interestatal, de la deslegitimación de los esfuerzos de otras maquinarias estatales para contrarrestar la superioridad económica de la potencia hegemónica.

El problema es que el liberalismo global, que es racional y eficaz desde el punto de vista de los costes, propicia su propia decadencia. Favorece la difusión de la experiencia tecnológica. De ahí que con el tiempo resulte prácticamente inevitable que los empresarios más recientes puedan entrar en los mercados más rentables con las tecnologías más avanzadas e «instalaciones» más jóvenes, socavando así la base material de la ventaja disfrutada en el ámbito de la productividad de la potencia hegemónica.

En segundo lugar, el precio político interno del liberalismo, ineludible para mantener una producción ininterrumpida en un periodo de máxima acumulación, es el paralizante aumento de los ingresos reales tanto de los trabajadores como de los cuadros de la potencia hegemónica. Con el tiempo esto reduce la ventaja competitiva de las empresas localizadas en ella.

Una vez que se pierde la clara ventaja de productividad, la estructura se resquebraja. Mientras existe una potencia hegemónica, puede coordinar más o menos las respuestas políticas de los Estados en cuyo interior se llevan a cabo actividades económicas típicas de la economías centrales frente a los Estados periféricos, maximizando así las ventajas obtenidas en el intercambio desigual. Pero cuando se erosiona la hegemonía, especialmente cuando la economía-mundo entra en un declive de Kondratief, se inicia una rebatiña entre las principales potencias para mantener su porción de una tarta menguada, lo que socava su capacidad colectiva para extraer excedente mediante el intercambio desigual. La tasa de intercambio desigual disminuye (sin anularse nunca) y crea nuevos incentivos para una reestructuración del sistema de alianzas.

En el periodo previo al máximo de un ciclo logístico, que conduce a la creación de la pasajera era de hegemonía, la parábola gobernante es la de la liebre y la tortuga. No

es el Estado que va por delante política y sobre todo militarmente el que gana la carrera, sino el que es capaz de ir mejorando centímetro a centímetro su competitividad a largo plazo. Esto requiere una organización firme pero discreta e inteligente del esfuerzo empresarial por parte de la maquinaria estatal. Las guerras se pueden dejar a otros, hasta que llega la guerra mundial catártica cuando la potencia hegemónica debe invertir al menos sus recursos para asegurar su victoria. Ahí comienza la «responsabilidad mundial» con sus beneficios, pero también sus (crecientes) costes. Por eso la hegemonía es dulce pero breve.

4. Las inferencias que se pueden deducir para la época actual son obvias. Nos encontramos en la fase posthegemónica inmediata de este tercer ciclo logístico de la economía-mundo capitalista. Estados Unidos ha perdido su ventaja productiva, pero todavía la sigue manteniendo en las áreas comercial y financiera; su poderío militar y político ya no es tan abrumador. Su capacidad para imponerse a sus aliados (Europa occidental y Japón), intimidar a sus enemigos y anonadar a los débiles (compárese la República Dominicana en 1965 con El Salvador hoy día) son muy dispares. Nos encontramos en el comienzo de una importante reestructuración de alianzas[2], pero sólo al comienzo. Gran Bretaña comenzó a declinar en 1873, pero hubo que esperar hasta 1982 para que fuera abiertamente desafiada por Argentina, una potencia militar de rango medio.

Cabe preguntarse si este tercer ciclo logístico seguirá las líneas de los anteriores. La gran diferencia frente a los dos anteriores es que la economía-mundo capitalista parece haber entrado en una crisis estructural como sistema histórico. La cuestión es si eso cancelará estos procesos cíclicos. Yo no creo que los cancele, sino más bien que se impondrá en parte a través de ellos[3].

Tampoco habría que dedicar mayor esfuerzo al concepto de hegemonía, ya que no es sino una forma de organizar nuestra percepción de los procesos, y no una «esencia» cuyos rasgos tengan que describirse y cuya recurrencia eterna deba demostrarse y anticiparse. Un concepto procesual nos alerta sobre las fuerzas que actúan en el sistema y los probables nudos de conflicto; no más, pero tampoco menos. No se puede entender la economía-mundo capitalista a menos que analicemos claramente cuáles son las formas políticas que ha engendrado y cómo se relacionan estas formas con otras realidades. El sistema interestatal no es una variable exógena, creada por Dios, que limite o interactúe misteriosamente con la acumulación incesante de capital, sino simplemente su expresión en el terreno de la política.

---

[2] Véase I. WALLERSTEIN, «North Atlanticism in Decline», *SAIS Review* 4 (verano de 1982), pp. 21-26.

[3] Para un debate sobre esta cuestión, véase la «Conclusión» de S. AMIN, G. ARRIGHI, A. G. FRANK e I. WALLERSTEIN, *Dynamics of Global Crisis*, Nueva York, Monthly Review Press, 1982 [ed. cast., *Dinámica de la crisis global*, México DF, Siglo XXI, 1983, pp. 246-256].



La cultura como campo de la batalla ideológica del sistema-mundo moderno

El concepto de cultura viene ocupando el primer plano en todo el mundo durante las dos últimas décadas; pero se trata de un concepto extremadamente confuso y desconcertante. En este artículo intento dilucidar los múltiples significados del término y explicar por qué tiene tantos, como conviene a la lógica del sistema-mundo moderno.

No es nuestra naturaleza humana lo que es universal, sino nuestra capacidad de crear realidades culturales y de actuar luego en función de esas realidades.

Sidney W. Mintz[1]

La cultura es probablemente el concepto más amplio de todos los que se utilizan en las ciencias socio-históricas. Abarca un abanico muy amplio de connotaciones, y eso es quizá lo que crea mayores dificultades. Hay, empero, una confusión fundamental en nuestra utilización del término que quiero analizar de entrada.

Por un lado, uno de los pilares básicos de la cosmovisión de las ciencias sociales, en el cual insisten con mayor intensidad los antropólogos, es la convicción de que, aunque todos los humanos comparten algunas características, también hay otras que comparten sólo con algunos, y otras que no comparten con nadie. De acuerdo con este modelo básico, cada persona se puede describir de tres maneras: las características universales de la especie, el conjunto de características que la definen como miembro de una serie de grupos, y las características idiosincrásicas de esa persona. Cuando hablamos de las características

[1] Sidney W. MINTZ, *The Power of Sweetness and the Sweetness of Power*, 8th Duijker Lecture, Deventer (NL), Van Loghum Slaterus, 1988, p. 14.

que no son universales ni individuales, solemos utilizar el término «cultura» para describir la colección de tales rasgos, comportamientos, valores o creencias. En resumen, según esta acepción, cada «grupo» tiene su «cultura» específica. Evidentemente, cada individuo forma parte de muchos grupos de tipos muy diferentes, según su género, raza, lengua, clase, nacionalidad, etc. Así pues, cada persona participa en muchas «culturas».

Según esta acepción, la cultura es lo que distingue a unos grupos de otros. Representa lo que comparte el grupo, y presumiblemente lo que no comparten (o al menos no del todo) quienes no forman parte de él. Resulta así un concepto realmente nítido y útil.

Por otro lado, el término «cultura» también se utiliza para referirse no a la totalidad de los rasgos específicos de un grupo frente a otro, sino a la existencia de ciertas características *dentro* de él opuestas a otras características existentes en el seno del mismo. En este sentido, la cultura alude a las «bellas artes» como algo distinto de la práctica popular o cotidiana; con ella apuntamos a la «superestructura» como algo diferente u opuesto a la «base», o a lo «simbólico» frente a lo «material». Estas distinciones binarias no son idénticas, aunque todas parecen ir en la misma dirección que la antigua distinción filosófica entre lo «ideal» y lo «real», o entre «la mente» y «el cuerpo».

Sean cuales sean los méritos de estas distinciones binarias, todas van en una dirección estructural muy diferente del otro uso de «cultura». Apuntan a una división dentro del grupo más que a su unidad (que por supuesto es la base de la separación entre los distintos grupos). Ahora bien, esta «confusión» de las dos acepciones del concepto «cultura» es tan antigua que no puede tratarse de un mero descuido, especialmente dado que la discusión sobre la cultura en general y sobre su definición en particular ha sido tan abundante durante los siglos XIX y XX.

Parece, pues, prudente suponer que estas confusiones intelectuales tan duraderas son deliberadas, y que la propia confusión debería ser el punto de partida del análisis. Dado que esta profusa discusión ha tenido lugar en gran medida dentro de los límites de determinado sistema histórico, la economía-mundo capitalista, podría resultar que no sólo la discusión sino la confusión conceptual fueran consecuencia del desarrollo histórico del sistema y reflejaran la lógica que lo guía.

Las distinciones filosóficas entre lo «ideal» y lo «real» y entre «mente» y «cuerpo» son muy antiguas y han dado lugar, hablando en general, a dos perspectivas, al menos en el contexto de la llamada filosofía occidental. Quienes han defendido la primacía de lo «ideal» o de la «mente» han solido argumentar que la distinción apunta a una realidad ontológica que las hace más importantes, nobles o en cierto modo superiores a lo «real» o al «cuerpo». Quienes han defendido la primacía de lo «real» o del «cuerpo» no han adoptado, empero, la posición inversa, sino que han solido argumentar que tanto lo «ideal» como la «mente» no son propiamente esencias, sino por el contrario invenciones sociales, y que sólo existe verdaderamente lo «real» o el «cuerpo»; con otras palabras, los pro-

pios conceptos de «ideal» o «mente» son armas ideológicas de control, que pretenden enmascarar la verdadera situación existencial.

Designemos, pues, como cultura (primer uso) el conjunto de características que distinguen a un grupo de otro, y como cultura (segundo uso) algún conjunto de fenómenos diferentes (y «más elevados») de otro conjunto de fenómenos dentro del mismo grupo. En relación con la cultura (primer uso) existe un gran problema. ¿Quién o qué posee tal cultura? Parecería que es algo propio de los «grupos». Pero si «cultura» es el término de nuestro vocabulario científico con un uso más amplio y confuso, «grupo» es el término con un uso más impreciso. Un «grupo», como término taxonómico, es cualquier cosa que uno desee definir como tal. Siguiendo la *ultima ratio* de semejante término, existe sin duda un «grupo» formado por todas las personas de una determinada estatura o con determinado color de pelo. ¿Pero se puede decir que tales «grupos» poseen una «cultura»? Creo que nadie llegaría a tanto. Obviamente, sólo ciertos «grupos» poseen una «cultura» propia.

Podríamos intentar avanzar en otra dirección. ¿A qué tipo de grupos se atribuyen normalmente las «culturas» (primer uso)? Se suele decir que las naciones poseen una cultura nacional, y también la poseen las «tribus» y/o «grupos étnicos». Con frecuencia topamos con la «cultura» de los «intelectuales urbanos» o de los «pobres urbanos». Más raramente, pero de vez en cuando, alguien habla de la «cultura» de los «comunistas» o de los «fundamentalistas religiosos». Ahora bien, lo que esos «grupos» poseedores de una «cultura» (siempre primer uso) tienen en común es cierto tipo de conciencia de grupo (y, por lo tanto, de unos límites que los separan del resto), algún patrón compartido de socialización combinado con un sistema de «refuerzo» de sus valores o del comportamiento prescrito y cierto tipo de organización; ésta puede estar muy formalizada, como en el caso de un Estado-nación, o puede ser bastante indirecta, como por ejemplo los periódicos, revistas y quizá asociaciones voluntarias que sirven como redes de comunicación entre los «intelectuales urbanos».

Sin embargo, tan pronto como se plantea la cuestión de quién o qué posee una cultura, se aprecia cuán resbaladizo es el terreno que pisamos. ¿Qué pruebas hay de que un grupo determinado posea una «cultura»? La respuesta no será, seguramente, que todos los supuestos «miembros» de cualquiera de esos grupos actúan parecidamente y de forma diferente al resto. Como mucho, podemos defender una relación estadísticamente significativa entre la «pertenencia» al grupo y ciertos comportamientos, o valores, o cualquier otra cosa.

Además, si presionamos un poco más, queda muy claro que nuestros hallazgos estadísticos variarían constantemente (y probablemente de forma significativa) con el tiempo. Es decir, que el comportamiento, los valores o cualquier otra cosa que uno defina como cultura es por supuesto un fenómeno en evolución, por lenta que ésta sea (por ejemplo, los hábitos alimentarios).

Por otra parte, también es cierto que la gente de distintas partes del mundo, o en diferentes épocas, o con prácticas religiosas o lenguas peculiares, se comportan efectivamente de forma disímil, y que esas disparidades se pueden observar y especificar con bastante facilidad. Por ejemplo, cualquiera que viaje de Noruega a España observará que la hora en que la gente acude a los restaurantes para «cenar» varía mucho de un país a otro. Y cualquiera que viaje de Francia a Estados Unidos apreciará que la frecuencia con que se invita a conocidos extranjeros a casa es muy diferente. La longitud de las faldas de las mujeres en Brasil y en Irán es notablemente distinta; etc. Y sólo he mencionado aquí elementos del llamado comportamiento cotidiano. Si atendemos a cuestiones más metafísicas, sería muy fácil, como todo el mundo sabe, establecer diferencias entre grupos.

Así pues, por un lado hay diferencias obvias que dan lugar al concepto de cultura (primer uso). Sin embargo, el grado de uniformidad de comportamiento dentro de un grupo es notablemente variable. Cuando Mintz dice que poseemos la «capacidad de crear realidades culturales y de actuar luego en función de esas realidades», no puedo sino estar de acuerdo, pero también me pregunto cómo podemos saber quiénes somos los que poseemos esa capacidad, y me muestro escéptico ante la posibilidad de hacer operativo el concepto de cultura (primer uso) a fin de enunciar proposiciones no triviales. Los antropólogos, o al menos algunos de ellos, han argumentado convincentemente que el concepto de «naturaleza humana» no permite extraer implicaciones significativas sobre situaciones sociales reales. Pero ¿no es esto igualmente cierto para el sustituto que han propuesto, la cultura?

Partiré pues de ahí. La cultura (primer uso) no parece llevarnos muy lejos en nuestros análisis históricos. La cultura (segundo uso) es sospechosa de servir como cobertura ideológica para justificar los intereses de algunas personas (obviamente, los estratos superiores), dentro de cualquier «grupo» o «sistema social» determinado, frente a los de otras personas del mismo grupo. Y si la propia distinción entre «ideal» y «real», entre «mente» y «cuerpo», resultara ser efectivamente un arma ideológica de control, entonces la confusión entre los dos usos del término «cultura» no sería sino una consecuencia muy lógica, ya que sin duda contribuiría al proceso de construcción de la verdadera situación existencial. Me gustaría por consiguiente rastrear el desarrollo real de la «cultura» (en cualquiera de los dos o en ambos usos) a lo largo del tiempo en el sistema histórico que ha dado lugar a este amplio y confuso uso del concepto en cuestión, el sistema-mundo moderno, que es una economía-mundo capitalista.

II

Comencemos repasando algunos aspectos de la evolución de este sistema histórico y cómo éstos han afectado a la forma en que sus participantes/agentes lo han «teorizado». Se trata, pues, de analizar hasta qué punto este sistema histórico cobró conciencia

de sí mismo y comenzó a desarrollar marcos intelectuales y/o ideológicos que lo justificaran e impulsaran su movimiento hacia adelante, sustentando así su reproducción. Mencionaré seis realidades que han condicionado las formulaciones teóricas que han llegado a impregnar el sistema.

1. La economía-mundo capitalista se ha construido integrando un conjunto de procesos de producción geográficamente muy vasto, estableciendo lo que podemos llamar una «división mundial del trabajo». Por supuesto, todos los sistemas históricos se han basado en cierta división del trabajo, pero hasta ahora ninguna fue tan compleja, amplia, detallada y coherente como la de la economía-mundo capitalista. El marco político en el que se ha desarrollado esta división del trabajo no ha sido, sin embargo, el de un imperio-mundo, sino el de un sistema interestatal, producto a su vez del desarrollo histórico. Este sistema interestatal está compuesto, sirviéndoles de marco y legitimación, de una serie de «Estados soberanos» cuya característica definitoria es su especificidad y congruencia territorial combinada con la pertenencia al sistema interestatal que los constriñe. Sin embargo, el control y ejercicio «legítimo» de la violencia no corresponde al sistema interestatal, sino a cada uno de los Estados que lo forman, siendo en teoría ese control excluyente dentro de sus respectivas jurisdicciones. Aunque tal control total no es más que un mito, el ejercicio de la violencia por el Estado es al menos abrumador, aunque nunca exclusivo.

   Esta organización de la vida social en la que las presiones predominantemente «económicas» son «internacionales» (un término equivocado, pero es el que se utiliza habitualmente) y las presiones «políticas» predominantes son «nacionales» apunta a una primera contradicción en la eventual explicación y justificación que los participantes pueden dar de sus acciones. ¿Cómo se puede explicarlas y justificarlas simultáneamente nacional e internacionalmente?
2. La economía-mundo capitalista funciona, como la mayoría de los sistemas históricos (quizá todos) siguiendo un patrón de ritmos cíclicos. El más obvio, y probablemente el más importante, es un proceso aparentemente regular de expansión y contracción del conjunto de la economía-mundo. Por las pruebas de que disponemos, ese ciclo suele durar unos cincuenta o sesenta años, comprendiendo dos fases.

   El funcionamiento de este ciclo (a veces llamado «ondas largas» y otras ciclos de Kondratief) es complejo y no lo detallaré aquí[2]. Pero sí cabe señalar que un aspecto del proceso es la necesidad periódica por parte de la economía-mundo ca-

[2] He explicado los mecanismos de estos ritmos cíclicos en varias ocasiones, por ejemplo en mi artículo «Crisis as Transition», en Samir Amin *et al.*, *Dynamics of Global Crisis*, Nueva York, Monthly Review Press, 1982, esp. pp. 12-22 [ed. cast., «La crisis como transición», en *Dinámica de la crisis global*, México DF, Siglo XXI, 1983].

pitalista de expandir los límites geográficos del conjunto del sistema, creando así nuevos focos de producción integrados en su división axial del trabajo. A lo largo de cuatrocientos años, estas expansiones sucesivas han transformado la economía-mundo capitalista: de ser un sistema localizado primordialmente en Europa a otro que cubre la totalidad del planeta.

Las sucesivas expansiones han seguido un proceso consciente, utilizando presiones militares, políticas y económicas de tipos muy variados a fin de vencer la resistencia política ejercida en las zonas hacia las que se dirigía la expansión geográfica. Podemos llamar a este proceso «incorporación», y también es muy complejo[3]. En cualquier caso revela una segunda contradicción que afectaba a la población de cada zona sucesivamente incorporada. ¿Las transformaciones que tenían lugar en ella debían entenderse como el paso de una «cultura» local y tradicional a una «cultura» moderna de alcance mundial o esas poblaciones se veían simplemente obligadas a renunciar a su «cultura» y a adoptar la de la(s) potencia(s) imperialista(s) occidental(es)? ¿Se trataba de modernización o de occidentalización?

3. El capitalismo es un sistema basado en la acumulación incesante de capital, por lo que requiere la mayor apropiación posible de plusvalor. Hay dos formas de aumentar la apropiación de plusvalor. Una es que los obreros trabajen más y con mayor eficiencia, creando así mayor volumen de producción con la misma cantidad de *inputs* (aparte del tiempo de trabajo humano). La segunda forma consiste en devolver menos valor del que se produce a los productores directos. En resumen, el capitalismo implica por definición una presión sobre los productores directos para que trabajen más y reciban menor salario.

   Esta exigencia contradice, sin embargo, la lógica de la búsqueda por cada individuo de su propio interés. El incentivo más obvio para el trabajo duro es una mayor recompensa. Se puede sustituir por la coerción, pero ésta también tiene un coste, de forma que su empleo también reduce el plusvalor acumulable. De ahí se sigue que, a menos que se pueda hallar alguna motivación para el trabajo distinta de la recompensa o el temor, es muy difícil obtener simultáneamente los dos objetivos gemelos de mayor trabajo y menor salario. ¿Cómo se puede organizar el sistema para alcanzar ese objetivo?

4. El capitalismo, como sistema, requiere movimiento y cambio, al menos cambios formales. La acumulación máxima de capital precisa que circulen no sólo los bienes y el capital, sino también la fuerza de trabajo. Exige además una evolución constante de la organización de la producción tanto en lo que se refiere a la naturaleza de los principales sectores como a los lugares de producción. Habitualmente conocemos

[3] Para una discusión sobre esa complejidad, véase Terence K. HOPKINS e Immanuel WALLERSTEIN, «Capitalism and the Incorporation of New Zones into the World-Economy», *Review* X, 5/6 (suplemento) (verano/otoño de 1987), pp. 763-779.

esos fenómenos bajo dos etiquetas: la de la innovación económica y la del ascenso y caída de las naciones.

Una de las principales consecuencias de esta realidad es la gran insistencia del sistema-mundo moderno en las virtudes de la «novedad». Ningún sistema histórico anterior se había basado en una teoría del progreso, y menos aún del progreso inevitable. Pero el énfasis en la novedad, y su constante puesta en práctica (al menos en cuanto a las formas), plantea precisamente la cuestión de la legitimidad del sistema histórico en general: legitimidad de sus instituciones políticas claves, en particular de los distintos Estados soberanos. Desde Bodino a Mao Tse-Tung pasando por Weber, la cuestión de la legitimidad se ha debatido constantemente juzgándose como una cuestión extremadamente complicada de resolver. Es particularmente difícil porque la propia defensa de las virtudes de la novedad socava la legitimidad de cualquier autoridad, por laboriosa que haya sido su consecución.

5. El sistema capitalista es un sistema polarizador, tanto en cuanto a sus pautas de concesión de recompensas como a la presión cada vez mayor que obliga a las personas a desempeñar papeles socialmente polarizados. Pero también es un sistema en expansión, cuyos parámetros absolutos han ido creciendo linealmente con el tiempo. Desde su inicio, la economía-mundo capitalista ha venido multiplicando casi sin cesar su actividad productiva, el «valor» producido, la población, el número de inventos y los signos exteriores de riqueza.

   Y, sin embargo, siendo como es un sistema polarizador, este incremento de riqueza sólo ha favorecido a una pequeña parte de la población. No está nada claro que el consumo real per cápita en el mundo haya ido aumentando, y es prácticamente seguro que hay ahora menos espacio físico y menos árboles per cápita que hace cuatrocientos años. ¿Qué significa esto en términos del fenómeno muy elusivo pero muy real de la «calidad de vida»?

   La contradicción que hay que explicar es la que se da entre «progreso» y deterioro, entre la riqueza visiblemente creciente y el muy real empobrecimiento. La única forma de mitigar el enojo resultante puede ser su negación, ¿pero cómo es posible negar fenómenos tan públicos y cuyo carácter público es precisamente una de las exigencias del sistema? Dicho de otro modo, la acumulación incesante de capital requiere como uno de sus mecanismos una orientación colectiva hacia el consumo.

6. Por último, la economía-mundo capitalista es un sistema histórico, y como tal tiene un ciclo vital que, como a cualquier otro sistema, debe llevarlo a dejar de funcionar en algún momento como consecuencia de la acumulación de contradicciones que acabarán paralizándolo. Pero también es un sistema basado en una lógica particular, la de la acumulación incesante de capital, por lo que debe augurar la posibilidad de una expansión ilimitada.

La expansión ilimitada puede suscitar euforia, como en la imagen de la ascensión hacia los cielos, o desamparo, como en la imagen de una caída precipitada en el espacio sideral. En cierto sentido ambas imágenes restringen la acción, ya que al parecer es muy poco lo que un individuo puede hacer para modificar las cosas. Pero la realidad mundanal es más compleja, más perturbadora, pero también más sujeta a la voluntad humana.

Cuando los sistemas se aproximan hacia su desaparición natural, entran en «transición» hacia un futuros inciertos. Y la propia incertidumbre, que a cierto nivel es liberadora, también es desconcertante. Así nos enfrentamos al dilema que nos plantea tal transformación, bien negar el proceso de «muerte» sistémica o por el contrario dar la bienvenida al proceso de «nacimiento» de un nuevo sistema.

III

La «cultura», es decir, el sistema de ideas de esta economía-mundo capitalista, es el resultado de nuestros intentos históricos colectivos de asumir las contradictorias, ambiguas y complejas realidades sociopolíticas de este sistema particular. Lo hemos hecho en parte creando el concepto de «cultura» (primer uso) como pretensión de realidades inmutables en medio de un mundo que está cambiando sin cesar. Y lo hemos hecho en parte creando el concepto de «cultura» (segundo uso) como justificación de las desigualdades del sistema, como intento de mantenerlas inmutables en un mundo incesantemente amenazado por el cambio.

La pregunta es: ¿cómo se ha llegado a eso? Dado que los intereses divergen fundamentalmente, se deduce que tales construcciones de la «cultura» no son en absoluto neutrales. Así pues, la propia construcción de las culturas se convierte en campo de batalla, el campo de la batalla ideológica clave de los intereses opuestos existentes en este sistema histórico.

El núcleo del debate, me parece, es cómo se han manipulado las supuestas antinomias entre unidad y diversidad, universalismo y particularismo, humanidad y raza, mundo y nación, persona y hombre/mujer. He explicado en otro lugar[4] que las dos principales doctrinas ideológicas que han surgido en la historia de la economía-mundo capitalista –el universalismo, por un lado, y el racismo-sexismo, por otro– no son opuestas, sino una pareja simbiótica. Y he argumentado que su «dosificación correcta» ha hecho posible el funcionamiento del sistema, siguiendo un continuo zigzag ideológico[5].

---

[4] Véase «The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism», en J. SMITH *et al.*, *Racism, Sexism, and the World-System*, Westport (CT), Greenwood Press, 1988 [cap. XXII de este volumen].

[5] *Ibid*.

Este zigzag muestra la confusión deliberada inherente a los dos usos del concepto de «cultura». Me gustaría ilustrar estas cuestiones analizando algunos comentarios de Rex Nettleford, político e intelectual jamaicano, en un discurso pronunciado en 1983 en una asamblea de su partido, que lleva el nombre de Partido Nacional del Pueblo; ese discurso fue impreso más tarde con el título «Construir una nación, configurar una sociedad». Nettleford pretendía resaltar la importancia del «sentido de la historia» para construir una nación frente a quienes «enseñan a nuestros jóvenes que no vale la pena estudiar la historia, sólo el futuro que [...] se supone que conquistarán». Esto es lo que dijo:

> En la historia de las Américas, «negro» no se refiere únicamente al color de la piel. Significa cultura, una cultura tejida a partir de los encuentros entre los millones que africanos traídos como esclavos y los millones de europeos que vinieron como amos, colonos o trabajadores coactivamente vinculados por un contrato laboral a sus empleadores coloniales. En Jamaica y el Caribe se ha forjado la sustancia de una auténtica vida indígena, en toda su textura, en el crisol de los primeros esfuerzos de la mayoría negra para acomodarse a su nuevo entorno y sobrevivir en él. Se trataba de una lucha fundamental y elemental, y a esa lucha se le está negando su lugar en la escala de valores [*ethos*] económica, social y cultural de esta sociedad. Creo ver un *desnegramiento* de la escala de valores, un desprecio persistente en los círculos oficiales y mundanos hacia los frutos del trabajo de nuestro pueblo, y un refugio hipócrita en nuestro lema nacional por parte de quienes prefieren insistir en la palabra «muchos» ya que para ellos el «uno» puede significar la mayoría. «De muchos, un pueblo» se convierte en «De muchos, uno». Así mantenemos un país pluralista y dividido, en el que la mayoría marginada sigue siendo marginal, y unos pocos privilegiados (con muchos «frutos del pan asados» entre ellos[6]) mantienen el poder económico, social y cultural en el país. La verdad es que nuestro pueblo está mejor de lo que solemos pensar: no somos tan poco sofisticados como para ser racistas, ni tampoco tan insensatos como para no ser conscientes de la raza. Y en ese delicado equilibrio de sensibilidades descansa la desacostumbrada sofisticación de la masa de esta población. Es esa sofisticación la que engaña no sólo a nuestros propios líderes, sino también a los que desde fuera dicen que quieren ayudarnos. Nuestro pueblo, que ha pasado por siglos de lucha, sabe que «lo pertinente hoy no es simplemente la libertad frente a la opresión extranjera (que podemos afrontar con nuestros métodos primitivos), sino la creación en este país de marcos socioeconómicos y políticos acordes con los altos valores de la personalidad humana». Nos ponemos muy tensos en lo que atañe a nuestras personas, a nuestro reconocimiento y *status* personal, y seguimos sospechando de cualquier tipo de gente dentro o fuera de nuestra nación que se muestre de acuerdo con una antigua e influyente líder del sector privado jamaicano, quien al criticar la política de cierto régimen en el pasado reciente dijo que durante la década de 1970 «nuestra rica cultura nacional se había reducido, contrayéndose para caber en el estrecho molde de una vigorosa cultura negra». Decía eso en un país en el que la gran mayoría pertenece indudablemente a

---

6 Este plato típico de Jamaica es negro por fuera y blanco por dentro, de ahí la referencia del autor [N. del T.].

> esa «cultura». ¡Cualquier cosa que exprese la imagen de la mayoría es una «reducción» y una «contracción»! No es probable que configuremos una sociedad o construyamos una nación con tales creencias, especialmente si quienes las profesan se hallan en la estructura de poder; por eso pido a este foro que piense seriamente en estas cosas[7].

Obsérvese cuán decisiva es en este análisis la definición de cultura. Nettleford quiere construir y configurar una entidad a la que llama nación o sociedad. Ése es, por supuesto, un lenguaje habitual y parece referirse a la cultura (primer uso), presumiblemente enfatizando el parecido entre todos los jamaicanos. Pero apunta a otros «que se hallan en la estructura de poder» de esa misma Jamaica, que también proclaman que desean hacer lo mismo.

Ambos grupos parecen estar utilizando el lema nacional «De muchos un pueblo» para referirse a cosas opuestas. Aquellos a quienes Nettleford llama «unos pocos privilegiados» insisten en el «pluralismo» dentro y la unidad hacia afuera («libertad frente a la opresión extranjera»). Nettleford dice que eso descuida completamente a la «mayoría negra» que está «marginada» y que desea «la creación en Jamaica de marcos socioeconómicos y políticos acordes con los altos valores de la personalidad humana» (lo que presumiblemente significa una nivelación económica y social).

¿Cómo hacen esto los pocos privilegiados? Mediante «un *desnegramiento* de la escala de valores», insistiendo hipócritamente en los «muchos» del lema nacional, olvidando un hecho (que corresponde, sin embargo, no a la historia de Jamaica, sino a la historia de las Américas y, por lo tanto, del sistema-mundo), el de que «millones de africanos fueron traídos como esclavos» mientras que «millones de europeos vinieron como amos, colonos o trabajadores coactivamente vinculados por un contrato laboral a sus empleadores coloniales». Los encuentros históricos de esos dos grupos «en Jamaica y el Caribe» forjaron la «textura» de una «auténtica vida indígena». El calificativo aplicable a la «cultura» resultante es «negra», y es «vigorosa» y no una «reducción» ni una «contracción».

Así pues, en definitiva, se dice que la proclamación de la «negritud» como factor constitutivo de la «cultura» nacional de Jamaica (cultura aquí en su primer uso) es el modo mediante el que la «mayoría marginada» puede esperar protegerse frente a las pretensiones de «unos pocos privilegiados» de representar una «cultura» más elevada (segundo uso). Así, lo que parece particularista a escala del sistema-mundo («negritud») sirve como reivindicación de un tema universalista («los altos valores de la personalidad humana»). Eso, dice Nettleford, es ser «consciente de la raza» pero no «racista», lo que, como él mismo admite, requiere un «delicado equilibrio de sensibilidades». En este complicado razonamiento, lo que parece más correcto es que cuanto más «negritud» exhiba Jamaica, más indiferencia hacia el color (o valores humanistas) exhibirá.

---

[7] Rex NETTLEFORD, «Buiding a Nation, Shaping a Society», en J. WEDDERBURN (ed.), *A Caribbean Reader on Development, Kingston*, 1986, pp. 9-10.

Sí, se puede responder, quizá sea así. Pero ¿dónde acaba este argumento? ¿En qué momento cruzamos la línea que separa la «conciencia de la raza» del «racismo»? Porque hay muchos, muchos casos en el mundo en los que la proclamación de una «cultura» particularista de la «mayoría» (nacional), con la consiguiente exclusión de la minoría o minorías, podría ser considerada opresiva. ¿No tienen los bretones reivindicaciones «culturales» en Francia, los suecos en Finlandia, los ainu en Japón, los tamiles en Sri Lanka, los kurdos en Turquía, los húngaros en Rumania?

Nettleford podría estar de acuerdo –no lo sé con certeza– en que esos últimos grupos tienen derechos y reivindicaciones «culturales» legítimas, manteniendo, empero, que la situación es históricamente diferente en Jamaica. ¿Por qué? Esencialmente porque en Jamaica es la mayoría la que se ha visto históricamente «marginada», y no las distintas «minorías». Y mientras eso siga siendo verdad, la negritud o cualquier particularismo semejante puede servir como negación de la negación, como argumentaba Sartre en «Orfeo negro»[8].

La cita de Nettleford demuestra lo enmarañada que es la madeja del debate cultural en la economía-mundo capitalista, pero también cuán erizado de dificultades y por consiguiente cuán cuidadosos debemos ser si deseamos entender y evaluar el campo en el que se libra esta batalla ideológica.

IV

Voy a examinar ahora cada una de las seis contradicciones de la economía-mundo capitalista para mostrar cómo las ideologías del universalismo y del racismo-sexismo ayudan a mitigarlas, y por qué éstas constituyen un par simbiótico.

1. Dado que la economía-mundo capitalista es un sistema-mundo que se ha venido expandiendo durante cierto tiempo hasta cubrir todo el planeta, no es difícil entender la relación del universalismo con este fenómeno; de hecho ha sido una de las explicaciones más explícitas de sus ideólogos. Hoy día contamos con una red de estructuras de la ONU, basadas en teoría en la Declaración Universal de Derechos Humanos, que avalan la existencia de la ley internacional y de valores compartidos por toda la humanidad; tenemos un tiempo y mediciones espaciales universales; tenemos una comunidad científica que promulga leyes igualmente universales. Este fenómeno no ha eclosionado en el siglo XX: la ciencia universal fue ya proclamada en el siglo XVI, e incluso bastante antes; en la primera mitad del siglo XVII Grocio escribía sobre una «ley de los océanos» universal, etcétera.

[8] Jean-Paul SARTRE, «Orphée noir», *Situations* III (1949), París, Gallimard, pp. 229-288. Llama a la negritud «racismo antirracista» (p. 237).

Al mismo tiempo hemos establecido una red de «Estados soberanos» con claros límites territoriales y con leyes, parlamentos, lenguas, pasaportes, banderas, monedas y sobre todo ciudadanos nacionales. Toda el área terrestre del globo está hoy dividida exhaustivamente en tales unidades, cerca de doscientas.

Hay dos formas de entender esos doscientos o poco menos Estados soberanos. Podemos entenderlos como instituciones muy fuertes que limitan de hecho la validez de las reglas universales. La soberanía significa, en teoría, el derecho a hacer dentro de las fronteras del país cualquier cosa que las autoridades internas (constitucionalmente establecidas) decidan hacer. Pero al mismo tiempo esas cerca de doscientas unidades suponen una inmensa reducción del número de autoridades soberanas (por utilizar un término impreciso) que existían en el mundo, digamos, hacia 1450. Casi todas ellas ejercen jurisdicción sobre un área en la que en 1450 existía más de una autoridad soberana. Así pues, en la mayoría de esos Estados soberanos se plantea la cuestión de cómo explicar este «aproximarse» histórico de lo que antes eran entidades distintas. Todos ellos, sin excepción, lo hacen sobre el principio de la ciudadanía, principio que suele afirmar hoy día que todas las personas nacidas en el territorio de ese Estado (más algunas otras) son ciudadanos y que todos ellos disfrutan de iguales derechos (la excepción más notoria, Sudáfrica, que como Estado se niega a reconocer la legitimidad de la teoría de la ciudadanía, es considerada por esa misma razón un escándalo mundial). Así pues, todos los Estados proclaman la universidad de la igualdad de los ciudadanos y prácticamente todos ellos aceptan este principio como una especie de ley moral universal.

Podemos decir, si nos parece, que el principio del universalismo, tanto a escala mundial como dentro de cada uno de los Estados soberanos que constituyen el sistema interestatal, es hipócrita. Pero precisamente porque en realidad hay una jerarquía de Estados en el sistema interestatal y una jerarquía de ciudadanos dentro de cada Estado soberano es por lo que la ideología universalista cobra importancia. Sirve, por un lado, como paliativo y engaño y, por otro, como contrapeso político que los débiles pueden utilizar y utilizan contra los fuertes.

Pero también la ideología racista-sexista sirve para mitigar la contradicción inherente a la creación de Estados soberanos dentro de un sistema interestatal que alberga una única división del trabajo, ya que precisamente legitima las desigualdades reales, las jerarquías siempre existentes (aunque en continuo desplazamiento) tanto en el conjunto del sistema-mundo como dentro de cada Estado soberano. Sabemos que los pueblos de color se vieron sometidos a la colonización formal así como al trabajo esclavo durante la historia de este sistema-mundo. Sabemos que existen muchas discriminaciones formales que afectan a los movimientos de personas y pueblos. Y sabemos que estos fenómenos se han justificado con teorías racistas, basadas a veces en seudociencias (que rinden pleitesía a la ideología del universalis-

mo) y a veces en prejuicios descarados, como las habladurías sobre el «peligro amarillo» tan difundidas en las áreas blancas del mundo a comienzos del siglo XX.

En el ámbito estatal, el fenómeno de la justificación por el racismo de una jerarquía política, económica y social interna es tan familiar que apenas vale la pena entretenerse en ella. Apuntaré sólo dos cosas. Cuando la jerarquización interna no se puede basar en el color de la piel, siempre se puede basar en otro criterio particularista, como en Irlanda del Norte. En segundo lugar, en todas partes –en todos los Estados individualmente, y en el conjunto del sistema interestatal– la ideología racista adopta la misma forma. Se argumenta que un grupo es genética o «culturalmente» (aquí se trata de la cultura en su segundo uso) inferior a otro grupo, por lo que no cabe esperar que los miembros de ese grupo inferior realicen ciertas tareas tan satisfactoriamente como los del grupo supuestamente superior. Esta superioridad se puede suponer cierta eternamente o durante un periodo de tiempo muy dilatado (dependiendo, en otra deferencia a las doctrinas universalistas, de un proceso educativo muy largo).

Así pues, el racismo se emplea, como todos sabemos, para justificar estas jerarquías. Pero ¿y el sexismo? Sí, también el sexismo, y de dos formas. En primer lugar, si se examina la terminología racista, se descubre fácilmente el empleo de un lenguaje sexista. La «raza» superior se considera más masculina; la inferior, más femenina. Es como si el sexismo estuviera aún más arraigado que el racismo. Allí donde una ideología puramente racista podría tal vez fracasar, los ideólogos acostumbran a reforzar sus argumentos añadiéndoles armónicos sexistas. Así oímos que el grupo dominante es más racional, más disciplinado, más trabajador, más autocontrolado, más independiente, mientras que el grupo dominado es más emocional, más dado a los excesos, más perezoso, más artístico, más dependiente. Se trata, por supuesto, del mismo conjunto de características que la ideología sexista invoca para distinguir a hombres y mujeres.

Hay un segundo aspecto en el que el sexismo duplica el racismo: el grupo racial dominado, supuestamente más dado a los excesos, se presenta también como más agresivo sexualmente (y más pansexual). Los varones del grupo dominado representan por consiguiente una amenaza para las mujeres del grupo dominante, que aunque no sean varones, son de algún modo más «autocontroladas» que los varones de grupo dominado; pero como son más débiles físicamente, requieren la protección física activa de los varones del grupo dominante.

También se le puede dar la vuelta al argumento sexista para seguir justificando las jerarquías mundiales. Ahora, cuando a raíz de la evolución política reciente las mujeres han obtenido más derechos de varios tipos en los países occidentales, el hecho de que no les haya ido tan bien políticamente en algunos países del Tercer Mundo, por ejemplo en los países con mayoría musulmana, se convierte en una nueva justificación de la ideología racista. Los musulmanes, se dice, no son

culturalmente capaces de reconocer los mismos principios universales en las relaciones hombre-mujer que se aceptan en el mundo occidental (o judeocristiano) y de ahí se deduce que también son incapaces de muchas otras cosas.

2. Hemos señalado que la expansión histórica de una economía-mundo capitalista, localizada originalmente en Europa y que incorporó luego a otras zonas del globo, creó la contradicción entre modernización y occidentalización. La forma más simple de resolver este dilema ha consistido en asegurar que son conceptos idénticos. En la medida en que Asia o África se «occidentalizan», se «modernizan». Dicho de otro modo, la solución más simple consistía en argumentar que la cultura occidental es de hecho una cultura universal. Durante mucho tiempo la ideología se mantuvo a ese nivel simple, ya fuera bajo la forma del proselitismo cristiano o de la famosa *mission civilisatrice* del imperio colonial francés.

Evidentemente, a veces se argumentó, con algo más de sofisticación, que sólo la civilización occidental, entre todas las civilizaciones del mundo, era capaz de evolucionar desde la situación premoderna a la modernidad. En cierto sentido, eso es lo que se deducía claramente del orientalismo como disciplina. Disfrazándolo como legitimación del particularismo –el islam o la India o China representaban grandes culturas complejas, que un occidental sólo podía apreciar tras un estudio largo, difícil y en el que debía interiorizar patrones de comportamiento desacostumbrados–, los orientalistas también sugerían que estas grandes culturas orientales estaban históricamente congeladas y no podían evolucionar, sino sólo ser «destruidas» desde fuera. Varias versiones de la teoría antropológica –la búsqueda de la cultura prístina antes del contacto, pero también la distinción universalista de la antropología estructuralista entre culturas frías y calientes– conducían a las mismas conclusiones. Occidente había pasado a la modernidad; los demás no. Inevitablemente, por lo tanto, para ser «moderno» había que «occidentalizarse» culturalmente, adoptando, si no las religiones de Occidente, al menos sus lenguas; y si no éstas, como mínimo había que aceptar la tecnología occidental, que se suponía basada en los principios universales de la ciencia.

Pero al mismo tiempo que los ideólogos universalistas predicaban las ventajas de la occidentalización o «asimilación», también predicaban (o lo hacían otros) la existencia y virtud eternas de la diferencia. Así pues, un mensaje universalista de multiplicidad cultural podría servir como justificación para educar a distintos grupos en sus diversas «culturas» preparándolos para diferentes tareas en la economía única. La versión extrema de todo esto, explícitamente teorizada, es el *apartheid*. Pero también se han difundido en el sistema versiones menores, quizá con una articulación menos coherente.

Además, el racismo y el sexismo se pueden justificar como rechazo de la occidentalización bajo la pretendida legitimación de posiciones ideológicas indígenas (una denominada resurrección de la tradición) que incluye temas descaradamen-

te racistas y sexistas, con lo que se produce una justificación renovada de la jerarquización mundial. Se legitima el trato a Irán como país paria no sólo porque emplea tácticas «terroristas» en la arena internacional, sino también porque las mujeres iraníes se ven obligadas a vestir el *chador*.

3. El objetivo de que los obreros trabajen más por menos salario es intrínsecamente difícil de alcanzar. Va contra el interés propio. Se plantea así cómo elaborar una motivación ideológica que ayude a alcanzar ese objetivo contradictorio del capital mundial. Veamos cómo pueden contribuir a ello el universalismo y el racismo-sexismo.

   El universalismo se puede convertir en una motivación para un trabajo más intenso en la medida en que predica la ética del trabajo como pieza clave definitoria de la modernidad. Los más eficientes, los que se dedican únicamente a su trabajo, ejemplifican un valor de mérito universal y supuestamente beneficioso para todos. Eso es cierto no sólo a escala individual, sino también a escala colectiva. Así, a los países situados muy abajo en la jerarquía del sistema-mundo y a los grupos situados muy abajo en la jerarquía de cada país se les incita a superar el hándicap de su bajo *status* adoptando esa escala de valores universal. Haciéndose «competitivos» en el mercado, los individuos y los grupos pueden obtener lo que otros ya tienen, y así alcanzarán algún día la igualdad; mientras tanto, la desigualdad resulta inevitable.

   La ética universal del trabajo justifica, pues, todas las desigualdades existentes, ya que explica su origen invocando la adopción históricamente desigual de esta motivación por diferentes grupos. Los países cuya situación es mejor que la de otros, los grupos cuya situación el mejor que la de otros, han alcanzado esa ventaja mediante un compromiso más temprano, más intenso y más duradero con la ética universal del trabajo. Recíprocamente, quienes se encuentran en peor situación, los peor pagados, se encuentran en esa situación porque se lo merecen. La existencia de ingresos desiguales se convierte así no en un caso de racismo-sexismo, sino de la norma universal que premia la eficiencia. Quienes tienen menos es porque han merecido menos.

   Pero el racismo y el sexismo complementan muy eficazmente este teorema universalista, ya que una vez institucionalizados, crean una elevada correlación entre bajo *status* de grupo y bajos ingresos. Así, quienes se hallan al final de la escala son fácilmente identificables por lo que se pueden llamar entonces criterios culturales (cultura, aquí, en el segundo uso). La cultura (segundo uso) se convierte así en explicación de la causa. Si a negros y mujeres se les paga menos es porque trabajan menos y merecen menos. Y si trabajan menos es porque hay algo, si no en su biología, al menos en su «cultura», que les transmite valores en conflicto con el *ethos* universal del trabajo.

   También los grupos dominados colaboran en su propia opresión. En la medida en que avalan su separación como grupos «culturales», entendiéndola como una forma de movilización política contra su *status* desigual, socializan a sus miembros en expresiones culturales que los distinguen de los grupos dominados interiori-

zando algunos de los valores que les atribuyen las teorías racistas y sexistas. Y lo hacen, en una aparente paradoja, invocando el principio universal de la idéntica validez de todas las expresiones culturales.

4. La modernidad como tema universalizador central da prioridad a la novedad, al cambio y al progreso. Durante mucho tiempo la legitimidad de los sistemas políticos se basó precisamente en el principio opuesto, el de la antigüedad, la continuidad y la tradición. Esa forma inmediata de legitimación premoderna ha desaparecido. La legitimación política es un objetivo mucho más oscuro dentro de las realidades de la economía-mundo capitalista, pero los Estados siguen naturalmente pretendiendo alcanzarla, ya que un elemento clave de la estabilidad de todos los regímenes es cierto grado de legitimación.

   Ahí es donde la cultura (primer uso) puede ser de mucha ayuda, ya que en ausencia de la legitimidad personalizada de los sistemas monárquico-aristocráticos, en los que el poder real define normalmente los límites de la legitimidad, una colectividad ficticia con un alma colectiva o una hipotética «nación» cuyas raíces se sitúan en épocas muy remotas resultan un sustituto maravilloso. En la historia de la economía-mundo capitalista, pocos gobiernos han dejado de utilizar la capacidad del patriotismo para reforzar la cohesión interna. Y el patriotismo con mucha frecuencia se ha visto acompañado de –o se ha transformado incluso en– racismo (chovinismo xenófobo, enfrentando a los ciudadanos con los extranjeros o inmigrantes) y sexismo (la supuesta naturaleza belicosa de los varones).

   Pero en el mundo real de la economía-mundo capitalista con su ascenso y declive periódico de las naciones, un conjunto múltiple de patriotismos sirve de poca explicación, especialmente para los perdedores en los cambios cíclicos. La legitimidad se puede entonces restaurar apelando a los principios universalizadores del oportuno cambio político y social, que mediante un cambio de estructura estatal (una «revolución») haga posible (por primera vez o de nuevo) el desarrollo nacional. Así, apelando a la cultura (segundo uso) los elementos avanzados de la nación pueden situar al Estado en la línea del progreso universal.

   Por supuesto, tales «revoluciones» pretenden restaurar (o crear) la legitimidad modificando de forma significativa la posición de su Estado en la jerarquía del sistema-mundo, a falta de lo cual la revolución puede crear su propia tradición sobre sí misma y vincular esa autoconciencia a una historia del Estado quizá revisada pero que sigue siendo ficticia. Así, si la cultura (segundo uso) es ineficaz o llega a serlo, se puede recurrir de nuevo a la cultura (primer uso).

5. La economía-mundo capitalista no sólo supone una distribución desigual de las recompensas. También se produce una creciente polarización de éstas a lo largo del tiempo histórico. Ahí, sin embargo, se constata una asimetría entre la situación a escala del conjunto de la economía-mundo y a escala de los distintos Estados sobe-

ranos que componen el sistema interestatal. Mientras que a escala del sistema-mundo parece claro que la diferencia de ingresos entre países situados en lo más alto y en lo más bajo de la jerarquía ha crecido considerablemente con el tiempo, de ello no se deduce necesariamente que también sea así en el interior de cada país. Sin embargo, resulta que una de las justificaciones morales de la economía-mundo capitalista, utilizada para justificar el trabajo duro con bajos salarios (asunto ya discutido en el apartado anterior), es que esas desigualdades en las recompensas han ido disminuyendo con el tiempo, que tales desigualdades son fenómenos transitorios en el camino hacia un futuro más próspero y más igualitario.

Ahí tenemos de nuevo una discrepancia entre la ideología oficial y la realidad empírica. ¿Cómo se ha contrarrestado? La primera línea de defensa ha sido siempre la negación. El aumento del nivel de vida es un mito central de este sistema-mundo, mantenido mediante la prestidigitación aritmética e invocando las ideologías simbióticas del universalismo y el racismo-sexismo.

La prestidigitación aritmética es muy simple. A escala mundial, consiste ante todo en hablar del numerador y no del denominador e ignorar la dispersión de la curva de distribución. Hablamos del numerador cuando invocamos el crecimiento del volumen mundial de la producción, o del valor total producido, sin dividirlo por la población mundial. O analizamos la calidad de vida observando algunas tendencias lineales y dejando de lado otras. Por ejemplo, medimos la tasa de mortalidad o la velocidad en los viajes, pero no el número medio de horas de trabajo por año o durante toda una vida o el deterioro del medio ambiente.

Pero la auténtica prestidigitación consiste en realizar mediciones nacionales más que globales, lo que significa un doble engaño. En primer lugar, en un sistema-mundo desigual y polarizado existe una dispersión geográfica. Así pues, es del todo posible que los ingresos reales, medidos por el PIB per cápita, por ejemplo, aumenten en determinados países mientras disminuyen en otros y en el conjunto del sistema. Pero ya que los países en los que se produce el aumento son también los más estudiados, observados y medidos, resulta fácil comprender dónde nacen generalizaciones fáciles pero falsas. Además, pese a los mejores sistemas estadísticos de los países del centro, resulta indudable que no miden adecuadamente el componente no ciudadano de la población (residentes ilegales). Y dado que ése es el componente más pobre, el sesgo es evidente.

Sin embargo, la percepción engañosa de la realidad es sólo una primera línea de defensa, cada vez más difícil de mantener. De ahí que durante los últimos cincuenta años se haya establecido y propagado un planteamiento «desarrollista» a escala mundial que legitima la polarización. El lector habrá apreciado ya cuán repetitivo es el patrón de la justificación ideológica. En primer lugar, está el tema universalista: todos los países se pueden desarrollar; todos ellos se desarrollarán. Luego suenan

los temas racistas: si algunos Estados se han desarrollado antes y más rápidamente que otros, es porque han hecho algo, se han comportado de forma diferente. Han sido más individualistas o han tenido un mayor espíritu empresarial o se han comportado de modo más racional, o de algún modo han sido más «modernos». Si otros países se han desarrollado más lentamente, es porque hay algo en su cultura (primer uso a escala nacional, segundo uso a escala mundial) que les impide o les ha impedido hasta ahora llegar a ser tan «modernos» como otros Estados.

La oscilación pendular de la explicación ideológica se prolonga luego hacia el hipotético futuro. Puesto que todos los países se pueden desarrollar, ¿cómo pueden hacerlo los subdesarrollados? De algún modo, copiando a los que ya lo han hecho, es decir, adoptando la cultura universal del mundo moderno, con el apoyo de los más avanzados (mayor cultura actual, segundo uso). Si pese a ese apoyo no hacen apenas progresos, es porque son «racistas» y rechazan los valores universales «modernos», lo que justifica que los países «avanzados» los traten con desdén o displicencia. Cualquier intento en un país «avanzado» de entender el «retraso» en otros términos que el rechazo deliberado a la «modernidad» se tilda de tercermundismo, racismo inverso o irracionalismo. Se trata de un sistema de justificación prácticamente inconmovible, ya que «culpa a la víctima» negando así la realidad.

6. Atendamos por último a la contradicción existente entre la ausencia de límites y la muerte orgánica. Cualquier teoría de la expansión sin límite es como un viaje a Jauja; en el mundo real no es posible. Además, en la exigua medida en que esa teoría ha parecido estar de acuerdo con la realidad existencial de la economía-mundo capitalista como sistema-mundo, no puede decirse lo mismo de la realidad de los diversos países. Hasta los más fuertes y más ricos, *especialmente* los más fuertes y más ricos, han crecido y declinado. Actualmente estamos viviendo los comienzos del largo declive de Estados Unidos, que hasta hace poco era la potencia hegemónica del sistema-mundo.

   Así pues, el conjunto del sistema-mundo debe afrontar el problema de su desaparición final, y dentro del sistema actual los Estados poderosos deben afrontar el problema de su declive relativo. Esos dos problemas son muy diferentes, pero se han negado y confundido regularmente. Hay básicamente dos formas de afrontar la desaparición o el declive: negarlo o dar la bienvenida al cambio.

   Una vez más, el universalismo y el racismo-sexismo aparecen como ideologías conservadoras útiles. En primer lugar, el racismo-sexismo sirve para mantener la negación. La desaparición o el declive sería a lo sumo una ilusión temporal, provocada por un liderazgo momentáneamente débil, ya que por definición no puede ocurrir, dada la fuerza o la superioridad de la cultura dominante (segundo uso). O si está realmente ocurriendo, es porque la cultura (segundo uso) ha dado paso a un humanismo mundial engañoso con la vana esperanza de crear una cultura mundial (primer uso). Así se

argumenta que la desaparición o el declive, que ahora se admite que podría estar ocurriendo realmente, se debe a una defensa insuficiente de la cultura (segundo uso) concediendo derechos políticos a grupos raciales «inferiores» o a las «mujeres». En esa versión ideológica la desaparición o el declive es reversible, pero sólo recurriendo a un racismo-sexismo más enérgico. Hablando en general, esto es lo que ha defendido durante todo el siglo XX lo que ahora podemos llamar extrema derecha neofascista.

Ahora bien, también existe una versión universalista de esta negación. La desaparición o el declive quizá no se deba, o no del todo, al mayor igualitarismo político, sino ante todo a un creciente igualitarismo intelectual. La negación de la superioridad de la elite científica y de su consiguiente derecho a dictar la política pública es el resultado de una impugnación antirracionalista de la cultura universal (primer uso) y de sus portadores a escala mundial (segundo uso). Las peticiones de control popular sobre las elites tecnocráticas equivalen a propiciar una «noche de los cuchillos largos», un regreso al «primitivismo» premoderno. Éste es el núcleo de lo que hoy se llama neoconservadurismo.

Pero, si las versiones abiertamente «conservadoras» de las ideologías resultan inadecuadas para la tarea, se pueden presentar versiones «progresistas». No es muy difícil «dar la bienvenida» a la «transición» de formas que de hecho preserven el sistema. Existe una moda universalista que presenta la transición progresiva como algo inevitable. Esto puede conducir, por un lado, a posponer la transición hasta que se hayan alcanzado las «condiciones» previas igualmente inevitables, pero también puede conducir, por otro, a medidas provisionales que en realidad empeoran las condiciones pretendiendo «acelerarlas». Ya hemos conocido muchos de esos movimientos.

Finalmente, la «bienvenida» a la transición puede tener el mismo efecto conservador en forma racista. Se puede insistir en que sólo los grupos actualmente «avanzados» pueden liderar el siguiente «avance», y en que sólo sobre la base de la cultura (segundo uso) actualmente alcanzada se puede realizar la transición a un nuevo mundo. Las regiones más «atrasadas» deben de algún modo esperar a las más «avanzadas» para acometer esa «transición».

V

Las ideologías simbióticas del universalismo y el racismo-sexismo han sido, por lo tanto, medios muy poderosos para mitigar las tensiones contradictorias del sistema-mundo. Pero por supuesto también han servido como ideologías de recambio y transformación en su disfraz ligeramente diferente de la teoría del progreso y la concienciación de grupos opuestos. Esto ha dado lugar a usos extraordinariamente ambiguos de estas ideologías por los supuestos opositores al sistema existente, los movimientos antisistémicos. Es ese último

aspecto de la cultura como campo de la batalla ideológica el que quiero examinar ahora.

Un movimiento antisistémico es un movimiento para transformar el sistema, pero es al mismo tiempo producto del sistema. ¿Qué cultura encarnan esos movimientos? En términos de cultura (primer uso) no es fácil concebir que puedan haber encarnado otra cultura que no fuera la de la economía-mundo capitalista, ni imaginar que no estuvieran impregnados de las ideologías simbióticas del universalismo y el racismo-sexismo.

Sin embargo, en términos de cultura (segundo uso) reivindican haber creado una nueva, destinada a ser la cultura (primer uso) del mundo futuro. Han tratado de elaborarla teóricamente. Han creado instituciones presumiblemente destinadas a socializar en ella a sus miembros y simpatizantes. Pero por supuesto no es tan fácil saber cómo será la cultura, una cultura, del futuro. Diseñamos nuestras utopías en términos de lo que conocemos. Exageramos la novedad de lo que defendemos. Actuamos, en definitiva y en el mejor de los casos, como prisioneros de nuestra realidad actual que nos permite soñar despiertos.

Aunque todo esto no carezca de importancia, seguramente tampoco es una guía segura para un comportamiento eficaz. Si atendemos a su actividad global durante los últimos ciento cincuenta años, los movimientos antisistémicos se han convertido esencialmente en realizadores del sueño liberal al tiempo que pretendían ser sus críticos más feroces. Su situación no ha sido confortable. El sueño liberal –producto de la principal *Weltanschauung* ideológica consciente en la economía-mundo capitalista– consistía en el triunfo del universalismo sobre el racismo y el sexismo, lo que se traducía en dos imperativos operacionales estratégicos: la aplicación de la «ciencia» a la economía y la extensión de la «asimilación» en el terreno político.

La fetichización de la ciencia por los movimientos antisistémicos –por ejemplo, la caracterización que el propio Marx hacía de sus planteamientos como «socialismo científico»– fue la expresión natural del triunfo de las ideas de la Ilustración en el sistema-mundo después de 1789. La ciencia estaba orientada hacia el futuro; buscaba la verdad total a través del perfeccionamiento de las capacidades humanas; era profundamente optimista. Lo ilimitado de sus ambiciones podría haber servido como advertencia de la profunda afinidad de ese tipo de ciencia con su sistema-mundo. Pero los pensadores antisistémicos interpretaron esta afinidad como un traspié transitorio, una irracionalidad residual condenada a la extinción.

El problema, tal como lo entendieron los movimientos antisistémicos, no era que hubiera demasiada ciencia, sino demasiado poca. Faltaba todavía una inversión social suficiente en la ciencia, que no había penetrado todavía en bastante rincones de la vida económica; había todavía zonas del mundo fuera de su alcance; sus resultados se habían aplicado insuficientemente. La revolución –social, nacional o ambas a la vez– concedería por fin libertad a los científicos para hallar y aplicar sus verdades universales.

En el terreno político se suponía que el problema fundamental era la exclusión. Los

Estados estaban al servicio de las minorías; debían convertirse en instrumento de la totalidad de la sociedad, del conjunto de la humanidad. Los indigentes estaban excluidos; ¡pues bien, incluyámoslos! Las minorías estaban excluidas; ¡pues bien, incluyámoslas! Las mujeres estaban excluidas; ¡incluyámoslas! Todos iguales. Las capas dominantes teníán más que las otras. ¡Nivelemos las desigualdades! Pero si nivelamos dominantes y dominados, ¿por qué no también minorías y mayorías, mujeres y hombres? Todo esto significaba en la práctica asimilar a los débiles al modelo de los fuertes, que se parecía sospechosamente al «hombre corriente» con medios simples pero suficientes, trabajador, moralmente intachable y consagrado a su familia (amigos, comunidad amplia).

Esta pretensión de ciencia y asimilación, lo que he denominado el cumplimiento del sueño liberal, estaba anclada profundamente en la conciencia y la actividad práctica de los movimientos antisistémicos del mundo, desde su surgimiento a mediados del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando menos. Desde entonces, y en particular desde la revolución cultural mundial de 1968, estos movimientos, o al menos algunos de ellos, han comenzado a expresar dudas en cuanto a la utilidad y razonabilidad de la «ciencia» y la «asimilación» como objetivos sociales. Estas dudas se han expresado de muchas formas. Los movimientos verdes y contraculturales han planteado interrogantes sobre el productivismo inherente a la adulación decimonónica de la ciencia. Muchos movimientos sociales nuevos (mujeres, minorías...) han ridiculizado la demanda de asimilación. No necesito explicar aquí las diversas formas en que esto se ha manifestado.

Ahora bien, y esto es lo decisivo y quizá constituya el triunfo real de la cultura (primer uso), los movimientos antisistémicos no se han atrevido a llegar hasta el final del camino. Por un lado, las prioridades de algunos de ellos se han enfrentado a veces con las de otros (por ejemplo, ecologistas frente a movimientos de liberación del Tercer Mundo). Por otro lado, cada uno de esos movimientos ha estado internamente dividido. Los debates en el movimiento de las mujeres o en el movimiento negro sobre cuestiones tales como las alianzas políticas o la conveniencia de una legislación «protectora» para los «débiles» son buen ejemplo de las ambigüedades tácticas de estos movimientos.

Mientras los movimientos antisistémicos permanezcan anclados en esa ambigüedad táctica sobre los valores ideológicos que guían nuestro sistema-mundo, mientras se muestren inseguros sobre cómo responder al sueño liberal de más ciencia y más asimilación, no estarán en condiciones de llevar una guerra de posiciones contra las fuerzas que defienden las desigualdades existentes en el mundo, porque con esa ambigüedad ceden la plataforma cultural a sus oponentes. Los defensores del sistema pueden seguir proclamando que el cientifismo y la asimilación representan los verdaderos valores de la cultura (primer uso) mundial, y que sus practicantes son las personas cultas (segundo uso), los grandes sacerdotes de la cultura (primer uso). Y mientras esto siga siendo así, todos estaremos empantanados en las ideologías simbióticas (y en la falsa antino-

mia) del universalismo y del racismo-sexismo.

La trampa cultural en la que estamos atrapados es seria, cubierta por mucha maleza que oculta su contorno y su ferocidad frente a nosotros. ¿Nos podemos liberar de algún modo? Creo que es posible, aunque sólo puedo indicar algunas de las direcciones en las que quizá convendría avanzar para desenredarnos.

Sospecho que más allá del cientifismo subyace una ciencia definida con mayor amplitud, capaz de reconciliarse con las humanidades, de forma que podamos superar lo que C. P. Snow llamaba la escisión entre las dos culturas[9] (obsérvese aquí de nuevo el uso del término, esta vez en el segundo sentido). Sospecho que tenemos que invertir la historia en la ciencia y regresar de las causas eficientes a las causas finales. Creo que si lo hacemos podremos desechar todo lo que es contingente (esto es, todo lo occidental) para descubrir nuevas posibilidades.

Esto hará posible un nuevo *rendez-vous* de las civilizaciones del mundo. ¿Surgirán de él algunos «universales»? ¿Quién sabe? ¿Quién sabe siquiera qué es un «universal»? En un momento de la historia en el que los físicos están comenzando por fin (¿acaso de nuevo?) a hablar de la «flecha del tiempo», ¿quién puede decir que hay leyes inmutables de la naturaleza?

Si volvemos a los comienzos metafísicos y reabrimos la cuestión de la naturaleza de la ciencia, creo que es probable, o al menos posible, que reconciliemos nuestra comprensión de los orígenes y legitimidad de los particularismos de grupo con nuestro sentido del significado social, psicológico y biológico de la humanidad y lo humano. Creo que quizá podamos llegar a un concepto de cultura que englobe los dos usos actuales.

Me gustaría saber más claramente cómo se puede hacer eso o dónde está su vanguardia. Pero tengo la sensación de que, en términos culturales, nuestro sistema-mundo necesita cierta «cirugía». A menos que «abramos» algunas de nuestras premisas culturales más apreciadas, no podremos diagnosticar claramente la amplitud de los tumores cancerosos y seremos, por lo tanto, incapaces de llegar a remedios adecuados. Quizá no sea prudente acabar con esa analogía médica. La medicina, como forma de conocimiento, ha demostrado muy claramente sus limitaciones. Por otra parte, el arte de la medicina representa la eterna respuesta humana al sufrimiento, la muerte y la transición y encarna, por lo tanto, la esperanza, por muy atemperada que ésta deba ser por la conciencia de las limitaciones humanas.

---

[9] C. P. SNOW, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Nueva York, Cambridge University Press, 1959.

Cuarta parte

Fracturas en el sistema-mundo: raza, nación, clase, etnicidad, género



XVIII La construcción del pueblo: racismo, nacionalismo, etnicidad

Tanto los investigadores como la opinión pública parecen definir a los «pueblos» en el mundo moderno de tres formas diferentes: como razas, como naciones y como grupos étnicos. ¿Por qué? Es decir, ¿por qué tres formas diferentes y cómo están relacionadas entre sí? Me pareció que clarificar esta cuestión era un requisito imprescindible para cualquier análisis sensato de las fracturas existentes en el sistema-mundo moderno.

Nada podría ser más evidente que la idea de pueblo o quiénes lo constituyen. Los pueblos tienen nombres que nos resultan familiares y largas historias tras de sí, pero cualquier encuestador sabe que si se plantea por las buenas la pregunta «¿Qué eres?» a individuos que presumiblemente pertenecen al mismo «pueblo», las respuestas serán increíblemente diversas, sobre todo si la cuestión no está en ese momento en el primer plano de la actualidad política, y cualquier estudioso de la escena política sabe que en torno a esos nombres se plantean debates políticos muy apasionados. ¿Existen los palestinos? ¿Quién es judío? ¿Los macedonios son búlgaros? Y los bereberes ¿son árabes? ¿Cuál es la denominación correcta: negro, afroamericano, de color...? Todos los días hay gente que mata por esas denominaciones y, sin embargo, los mismos que actúan así suelen negar que la cuestión sea compleja o desconcertante: para ellos es obvia.

Comenzaré repasando un debate reciente sobre un pueblo concreto. Tiene la cualidad poco frecuente de ser un debate relativamente afable, entre personas que afirman compartir unos objetivos políticos comunes, y se hizo público con la esperanza explícita de resolver el problema amistosamente entre camaradas.

El escenario es Sudáfrica. El gobierno sudafricano ha proclamado en una ley la existencia de cuatro grupos de «pueblos», cada cual con su nombre: europeos, indios, *coloureds* [mestizos] y bantúes. Cada una de estas categorías legales es compleja y alber-

ga en su seno numerosos subgrupos. Considerados desde fuera, los subgrupos integrados bajo una misma denominación legal son en ocasiones curiosos; aun así, esas etiquetas tienen fuerza de ley y consecuencias muy concretas para los individuos. Todo residente en Sudáfrica está clasificado administrativamente en una de estas cuatro categorías, lo que le confiere distintos derechos políticos y sociales. Por ejemplo, deben vivir en las zonas asignadas por el Estado a su categoría, y en algunos casos a su subcategoría.

En Sudáfrica son muchos quienes que se oponen a esta categorización legal conocida como *apartheid,* aunque la historia de su oposición muestra al menos un cambio de táctica significativo en cuanto a las denominaciones legales. En un primer momento quienes se oponían al *apartheid* crearon organizaciones circunscritas a cada categoría, pero esas organizaciones crearon después una alianza política y trabajaron juntas. Por ejemplo, en 1955 tuvo lugar el célebre Congreso del Pueblo, patrocinado conjuntamente por cuatro grupos cuya composición respectiva respondía a las categorías oficiales. Este Congreso del Pueblo proclamó una Carta de la Libertad que exigía, entre otras cosas, el fin del *apartheid.*

De esas cuatro organizaciones, la mayor era el African National Congress (ACN [Congreso Nacional Africano]), que representaba a quienes el gobierno denominaba bantúes (aproximadamente el 80 por 100 del total de la población bajo jurisdicción del Estado). En la década de 1960, o tal vez en la de 1970 –no se sabe con exactitud cuándo–, el ANC comenzó a aplicar el término «africano» a todos los «no europeos», incluyendo bajo esa misma designación a quienes el gobierno denominaba bantúes, *coloureds* e indios. Otros –tampoco sabemos exactamente quiénes– tomaron una decisión semejante, aunque prefirieron el calificativo de «no blancos», en contraposición a los «blancos». En cualquier caso, parecía tenderse a reducir la clasificación cuádruple a una dicotomía.

Pero esa decisión, si en realidad fue tal, no zanjó definitivamente la cuestión. Por ejemplo, la organización india aliada del ANC, el Congreso Indio de Sudáfrica, siguió existiendo, aunque su presidente y otros miembros adquirieron simultáneamente la condición de miembros del ANC.

La categoría *coloured* ha sido sin duda la más incómoda de las cuatro. Históricamente, este «grupo» estaba constituido por los descendientes de diversos tipos de unión entre africanos y europeos, y también de las personas traídas de las Indias Orientales siglos atrás, conocidas como «malayos de El Cabo». Coincidían aproximadamente con los denominados «mulatos» en otros lugares, que en Estados Unidos siempre han sido considerados parte integrante de la «raza negra» desde la perspectiva de las leyes hoy abrogadas que regulaban la segregación racial.

En junio de 1984 Alex La Guma, miembro del ANC y *coloured* según la apreciación oficial, remitió una carta al director de *Sechaba,* órgano oficial del ANC, en la que planteaba la siguiente cuestión:

> He advertido que en los discursos, artículos, entrevistas, etc., de *Sechaba* se me incluye ahora entre los «denominados *coloureds*». ¿Cuándo decidió el Congreso llamarme así? En Sudáfrica trabajé activamente en la Alianza del Congreso y pertenecí al Congreso del Pueblo Mestizo [*coloured*], no al «Congreso del supuesto Pueblo Mestizo». Cuando preparábamos el Congreso del Pueblo y la Carta de la Libertad, cantábamos: «Nosotros, el pueblo *coloured*, debemos luchar para existir». Recuerdo que en aquellos tiempos algunas personas del llamado Movimiento por la Unidad (organización rival del ANC) hablaban del supuesto pueblo mestizo, pero no nuestro Congreso. En los viejos ejemplares de *Sechaba* no aparece cuándo se decidió introducir ese cambio ni por qué. Tal vez los gobiernos, las administraciones, los pactos políticos y sociales me han llamado *coloured* a lo largo de los siglos, pero las personas inteligentes, los etnólogos y los profesores de antropología, etc., no se han dignado preocuparse por quién soy en realidad.
>
> Camarada director, estoy desconcertado. Necesito una aclaración. Todo esto me hace sentir como un «supuesto humano», un humanoide, una de esas cosas que tienen todas las características de los seres humanos pero que en realidad son artificiales. A otros pueblos minoritarios no se les llama «supuestos». ¿Por qué a mí? Debe de ser la «maldición de Cam».

Se publicaron tres respuestas a esta carta. La primera, también en el número de junio, era del director:

> Que yo recuerde, nuestro movimiento no ha decidido cambiar de «*coloured*» a «denominado *coloured*». Lo único que sé es que entre nosotros hay gente –como Allan Boesak [*coloured*, según la fórmula oficial], con motivo de la fundación del UDF [Frente Democrático Unido, organización *anti-apartheid*]– que emplea cada vez más la expresión «supuestos *coloureds*». Supongo que lo que tú has observado refleja esa circunstancia.
>
> No hace mucho, en una reseña del libro *Writing Black*, de Richard Rive, *Sechaba* decía:
>
> > Nuestro esfuerzo por la unidad no debe impedirnos ver las diferencias que, si se ignoran, pueden provocar problemas precisamente para esa unidad que pretendemos. No basta con decir supuestos *coloureds* ni con poner entre comillas la palabra *coloureds*. Hay que formular un planteamiento positivo de este problema, porque estamos hablando de un grupo de personas identificables y distinguibles.
>
> Con otras palabras, lo que decíamos en esa reseña es que es necesario un debate sobre esta cuestión, y creo que tu carta puede ser precisamente un punto de partida. Cualquier comentario al respecto será bienvenido.

En el número de *Sechaba* de agosto de 1984 apareció una carta firmada por P. G., de cuyo contenido parece inferirse que se trata de un *coloured* según la clasificación oficial. A diferencia de Alex La Guma, el firmante rechaza inequívocamente el término:

> Recuerdo los debates que manteníamos en Western Cape acerca del término *coloured* en las reuniones del Movimiento de los Camaradas. Eran grupos de jóvenes sin una estructura rígida que se unieron en la acción y el estudio con ocasión del levantamiento de 1976, y que en gran medida estaban a favor del ANC. Esos jóvenes empleaban habitualmente los términos «denominado *coloured*» como expresión popular de rechazo hacia la terminología del *apartheid*.

> Coincido plenamente con el contenido de la reseña del libro de Richard Rive *Writing Black* publicada en *Sechaba,* pero añadiría que aunque «no basta con decir los denominados *coloureds* ni con poner entre comillas la palabra *coloureds*», sería igualmente erróneo aceptar el término «mestizo». Y digo esto a la vista, sobre todo, del rechazo casi general que hoy suscita ese término. Gente del Congreso, del UDF, de grupos cívicos, eclesiales y sindicales, líderes populares entre la gente hablan de los «supuestos *coloureds*» sin que ni ellos ni la gente a la que hablan se sientan humanoides. De hecho, se dice que el empleo del término «mestizo» hace a la gente sentirse artificial. El término «mestizo» proclama una ausencia de identidad.
>
> Ese término no tuvo su origen en un grupo definido, sino que fue una etiqueta impuesta a quien la Ley de Registro de la Población de 1950 define como «aquel que al parecer no es obviamente blanco ni indio y que no pertenece a una raza aborigen o tribu africana». Una definición basada en la exclusión; es decir, la gente que no es otras cosas [...]. Se daba el nombre de mestizo a las personas que los racistas consideraban marginales, como término fundamental para el mito racista del afrikáner blanco puro. Aceptar el término «mestizo» es permitir que el mito se perpetúe.
>
> Hoy día, la gente dice: «Rechazamos el marco de los racistas, rechazamos su terminología», y comienza a construir lo NUEVO contra lo viejo, en el terreno del enemigo. El término *Coloured-Kleurling* nos lo han transmitido los racistas, al igual que *half-caste, Bruine Afrikaner* o «hijastros de Sudáfrica». Algunos de nosotros, en lugar de ofendernos o sorprendernos por su uso demasiado restrictivo, deberíamos ver en el prefijo «supuesto» el primer paso hacia la solución de algo que nos agobia desde hace años.
>
> Tenemos que responder positivamente ante el término «denominados *coloureds*». La gente dice ahora que podemos elegir cuál queremos que sea nuestro nombre, y la mayoría, con el espíritu de la nación que está naciendo, escoge «sudafricano». El debate puede emprender muchas direcciones, salvo la de volver a aceptar la terminología de los racistas. Si de verdad necesitamos una identidad adicional a la de sudafricano, tal vez se pueda resolver la cuestión mediante el debate popular.

En el número de septiembre de 1984 de *Sechaba* Arnold Selby, europeo según la clasificación oficial, terció en el debate utilizando una serie de categorías que distinguían entre «naciones» y «minorías nacionales»:

> Para empezar, consideremos algunos hechos establecidos y aceptados:
>
> *a)* por ahora no existe una nación sudafricana;
> *b)* la mayoría africana es una nación oprimida; el pueblo *coloured* y el pueblo indio son minorías nacionales oprimidas, diferenciadas e identificables; la población blanca constituye la nación minoritaria opresora;
> *c)* las minorías nacionales mestiza, india y blanca no son homogéneas, sino que incluyen otros grupos étnicos o nacionales. Por ejemplo, la comunidad libanesa, en términos generales, está clasificada como blanca y así se la considera; los malayos y los *griquas* se consideran a sí mismos parte de la nación mestiza; en cuanto a la minoría china, algunos de sus integrantes están clasificados como blancos, otros como asiáticos y otros como *coloureds*;

d) la clave del futuro de Sudáfrica y la solución de la cuestión nacional se encuentran en la liberación nacional de la nación africana. La victoria de nuestra revolución democrática nacional, encabezada por el Congreso Nacional Africano (ANC), traerá la liberación nacional de la nación africana y pondrá en marcha el proceso que conducirá al nacimiento de una nación sudafricana.

Como he indicado en el punto *b,* los *coloureds* constituyen una minoría nacional oprimida, diferenciada e identificable. Pero la definición del término «mestizo», la terminología que de él se deriva y su utilización en la vida diaria no provienen de causas sociales naturales ni han sido elegidas por los *coloureds*, sino que les han sido impuestas por sucesivos regímenes nacidos de las sucesivas oleadas de agresiones, penetración y asentamiento en Sudáfrica de las naciones burguesas de Europa, en sus fases comercial e imperialista, y tras la fundación del Estado agresor sudafricano en 1910.

[...] Vayamos ahora a la tendencia de algunos de nosotros a hablar del «denominado» pueblo *coloured*. En mi opinión, esto se debe a dos factores reales a los que nos enfrentamos.

En primer lugar, está la cuestión de nuestro trabajo en el extranjero. Otros países y naciones tienen concepciones diferentes del término «pueblo *coloured*», que distan mucho de ajustarse a la realidad de la minoría nacional mestiza en nuestro país, oprimida como nación. Cuando hablamos de nuestro país y su lucha y del papel y el lugar de los *coloureds* en ella y tenemos que explicar quiénes son los *coloureds*, a veces empleamos la palabra «denominado» (adviértanse las comillas) para resaltar la imposición del término por los agresores. Del mismo modo podríamos decir los «denominados» indios al referirnos a los primitivos habitantes de lo que ahora es Estados Unidos. Así se ofrece una imagen más clara a quienes en el extranjero desean conocer más acerca de nuestra lucha de liberación.

En segundo lugar, no creo que la tendencia de algunos de nosotros a emplear la palabra «denominado» signifique un rechazo del término generalmente aceptado de *coloured*. A mi modo de ver lo hacemos para subrayar la creciente unidad de las minorías nacionales oprimidas mestiza e india con la nación africana mayoritaria oprimida. Creo que el empleo de esta palabra indica una identificación con los negros más que la separación entre los *coloureds* y los negros. Al mismo tiempo, el uso distancia a los *coloureds* de la nación minoritaria y opresora blanca. Una y otra vez, la nación minoritaria opresora blanca ha tratado en vano de conseguir que se acepte la idea de que los *coloureds* son como un apéndice inferior de la nación blanca, su aliado natural. El uso de la matización «denominado» significa rechazar los intentos del agresor para que se acepte esa ideología racista disfrazada de terminología científica.

Empleemos o no el término «denominado», la realidad es que en nuestro país hay una minoría nacional mestiza oprimida. En mi opinión, en las condiciones actuales no es incorrecto emplear «supuesto», siempre que se haga en el contexto adecuado para transmitir el auténtico significado y se ponga entre comillas. En ningún caso se puede rechazar la realidad de la existencia de los *coloureds* como nación minoritaria oprimida.

Se advertirá que la postura de Selby es muy distinta de la de P. G. Aunque ambos aceptan el empleo de «denominado» antes de *coloured,* P. G. lo hace porque los *colou-*

reds no existen, mientras que Selby cree en su existencia como pueblo, entre esos pueblos a los que denomina «minorías nacionales», aunque defiende el empleo de «denominado» como táctica de comunicación política.

Por último, en el número de noviembre de 1984, La Guma responde obstinadamente:

> [P. G.] afirma que «denominado *coloured*» se empleaba como expresión popular de rechazo hacia la «terminología del *apartheid*», aunque luego dice que «la mayoría, con el espíritu de la nación que está naciendo, escoge "sudafricano"». Pero no nos dice, camarada director, quién dio a nuestro país el nombre oficial de Sudáfrica ni con qué autoridad. Hay quienes, rechazando esa «terminología», llaman al país «Azania» (de nuevo, ¿con qué autoridad?) y tal vez llame «supuestos sudafricanos» al resto de la población. Con todo, aunque el himno bóer hable de *Suid-Afrika,* parece que se acepta el nombre de Sudáfrica. Sin embargo, me parece un tanto antidemocrático, por no decir presuntuoso, que una minoría (aunque sea supuesta) se arrogue el derecho de llamarse sudafricana porque así le parece, ya que ese derecho corresponde naturalmente a la mayoría.
>
> Debo confesar que ignoraba que (como indica P. G.) el término «mestizo» hubiera surgido a raíz de la definición formulada por la Ley de Registro de la Población o por la Ley de Áreas de Grupos. Nací mucho antes de la promulgación de esas leyes, y nuestro pueblo debe de ser algo más viejo aún. No debemos creer que somos los únicos que sufrimos las terribles experiencias relatadas por P. G. (división de las familias, rechazo, etc.). Las razas mixtas o las comunidades marginales de otras partes del mundo sufren penalidades y tribulaciones semejantes.
>
> P. G. llega a afirmar que el término «denominado» no es lo bastante satisfactorio, pero tampoco lo es «mestizo», lo cual viene a aumentar mi confusión, camarada director. En cualquier caso, lo que nos «agobia desde hace años» no es que nos llamen *coloureds*, sino la manera en que nuestro pueblo ha sido y es tratado, cualquiera que sea el nombre que reciba, del mismo modo que los términos «asiático» o «indio» no equivalen por sí mismos a un castigo [...]. Aunque espero pacientemente el resultado del «debate de masas» propuesto por P. G., me gustaría saber, sin embargo, qué soy en la actualidad. Así pues, camarada director, llámame lo que te plazca pero, por amor de Dios, no me llames «supuesto».

Si he reproducido con cierta extensión este intercambio de opiniones ha sido para mostrar, ante todo, que hasta el más amistoso de los debates puede ser apasionado; y en segundo término, que el problema tiene difícil solución en términos históricos o lógicos. ¿Existe un pueblo *coloured*, una minoría nacional *coloured* o un grupo étnico *coloured*? ¿Han existido alguna vez? Ciertamente, hay quienes piensan que existen y/o existieron, otros que no, otros son indiferentes y otros desconocen el concepto.

Así pues, ¿cuál es la conclusión? Si es cierto que existe sustancialmente un pueblo *coloured*, deberíamos ser capaces de determinar sus parámetros. Pero si no podemos ponernos de acuerdo en que esta denominación designe a un «pueblo» y si dudamos sobre cualquier otra denominación aplicada a un pueblo, quizá se deba a que la noción de pueblo no sea simple, sino que, en cada caso concreto, sus límites cambian constantemente. Tal vez un pueblo sea algo cuya forma sea necesariamente inestable. En tal caso, ¿a qué obedece

la pasión que suscita? Acaso a que nadie es capaz de advertir esa inestabilidad. Si estoy en lo cierto, nos encontramos ante un fenómeno realmente curioso, cuyas características esenciales son la inestabilidad y la negación de esta realidad. Muy complicado y ciertamente extraño, diría yo. ¿Qué tiene nuestro sistema histórico para originar un proceso social tan curioso? Quizá tengamos aquí un quark por descubrir.

Me propongo abordar la cuestión en pasos sucesivos. En primer lugar, examinaré brevemente las concepciones de las ciencias sociales actuales sobre la noción de pueblo. A continuación analizaré qué puede haber dado origen a este concepto en la estructura y en los procesos de nuestro sistema histórico. Por último, consideraré si hay alguna reformulación conceptual que pueda ser de utilidad.

Comenzando por la literatura de las ciencias sociales históricas, debo señalar que el término «pueblo» no se emplea en realidad con demasiada frecuencia. Los tres más corrientes son «raza», «nación» y «grupo étnico», que presumiblemente son variedades de «pueblos» en el mundo moderno. El último de estos términos es el más reciente y ha sustituido de hecho al que gozaba de mayor aceptación: «minoría». Cada uno de estos términos tiene numerosas variantes, pero creo que estadística y lógicamente éstas son las tres categorías principales.

Se entiende que una «raza» es una categoría genética, dotada de una forma física visible. En los últimos ciento cincuenta años se ha debatido intensamente sobre los nombres y características de las razas, debate famoso y en buena medida infame. Una «nación» es una categoría sociopolítica, vinculada de algún modo a las fronteras reales o posibles de un Estado. Un «grupo étnico» es una categoría cultural, definida por ciertos comportamientos persistentes que se transmiten de generación en generación y que normalmente *no están* vinculados, en teoría, a los límites de un Estado.

Los tres términos se emplean con una incoherencia increíble, por no hablar del sinfín de términos alternativos utilizados (en el debate reseñado hemos visto que alguien denominaba «minoría nacional» a lo que otros podrían haber llamado «grupo étnico»). La mayoría de sus usuarios utilizan los tres para indicar cierto fenómeno persistente que, en virtud de su continuidad, no sólo tiene gran repercusión en el comportamiento vigente, sino que ofrece una base para respaldar reivindicaciones políticas inmediatas. Con otras palabras, un pueblo es como es o actúa como lo hace debido a sus características genéticas, su historia sociopolítica o sus normas y valores «tradicionales».

Estas categorías parecen tener sentido porque nos permiten apelar al pasado frente a los procesos «racionales» manipulables del presente. Podemos utilizarlas para explicar por qué las cosas son como son y deberían cambiarse o por qué las cosas son como son y no se pueden cambiar. O a la inversa, podemos emplearlas para explicar por qué las estructuras actuales deberían ser sustituidas en nombre de realidades sociales más profundas y antiguas y, por lo tanto, más legítimas. La dimensión temporal del pasado en un rasgo esencial e intrínseco del concepto de pueblo.

¿Por qué se desea o se necesita un pasado, una «identidad»? He aquí una pregunta del todo pertinente que incluso se formula en ocasiones. Observemos, por ejemplo, que en el debate reseñado P. G. aboga por desechar el apelativo *coloured* en favor de una categoría más amplia, «sudafricano», y a continuación dice: «Si de verdad necesitamos una identidad adicional a la de sudafricano». Ese «si...» lleva consigo un *por qué.*

El pasado lleva a la gente a hacer cosas que de otro modo no haría; es un instrumento que se utiliza contra los demás y un elemento fundamental para socializar a los individuos, mantener la solidaridad de grupo y establecer o cuestionar la legitimidad social. Así pues, el pasado es ante todo un fenómeno moral y, por lo tanto, político, y siempre contemporáneo. Ésta es sin duda la razón de su inestabilidad. Dado que el mundo real cambia constantemente, todo cuanto atañe a la política del momento está necesariamente sujeto a un cambio constante, y eso sucede en particular con el pasado. Sin embargo, como la idea de pasado supone por definición algo inmutable, nadie puede admitir en modo alguno que un pasado concreto haya cambiado o pudiera cambiar. Normalmente se considera que el pasado real está esculpido en piedra. Pero el pasado social, la manera en que entendemos ese pasado real, está moldeado como mucho con arcilla blanda.

Por esta razón da un poco lo mismo que definamos el pasado en términos generales de grupos genéticamente continuos (razas), de grupos sociopolíticos históricos (naciones) o de grupos culturales (grupos étnicos). No son sino distintas formas de construir la noción de pueblo, invenciones del pasado, todas ellas fenómenos políticos contemporáneos. Pero entonces nos encontramos ante otro enigma analítico. ¿Por qué desarrollar tres términos modales diferentes cuando habría bastado con uno? Debe de haber alguna razón para dividir una categoría lógica en tres categorías sociales; sólo tenemos que examinar la estructura histórica de la economía-mundo capitalista para encontrarla.

Cada una de las tres categorías corresponde a uno de los rasgos estructurales básicos de la economía-mundo capitalista. El concepto de «raza» está relacionado con la división axial del trabajo en la economía-mundo, es decir, con la antinomia centro-periferia. El concepto de «nación» está relacionado con la superestructura política de este sistema histórico, con los Estados soberanos que constituyen el sistema interestatal y se derivan de él. El concepto de «grupo étnico» está relacionado con la creación de las estructuras familiares que permiten el mantenimiento de una proporción notable de trabajo no asalariado en la acumulación de capital. Ninguno de los tres términos está relacionado directamente con el concepto de clase y ello se debe a que «clase» y «pueblo» se definen ortogonalmente, lo cual constituye una de las contradicciones de este sistema histórico, como veremos más adelante.

La división axial del trabajo en el seno de la economía-mundo ha generado una división espacial del trabajo, expresada en la antinomia centro-periferia. En sentido estricto, centro y periferia son conceptos relacionales que hacen referencia a estructuras de producción con costes diferentes. La localización de los diversos procesos de producción en

zonas espacialmente distantes no es una característica inevitable y constante de tal relación, aunque tiende a ser habitual por varias razones. En la medida en que los procesos periféricos están vinculados a la producción en el sector primario –así ha sido históricamente, aunque lo sea mucho menos en la actualidad– se restringe su relocalización geográfica al estar asociada a condiciones ambientales para el cultivo o a la ubicación de yacimientos geológicos. En segundo lugar, en la medida en las relaciones entre el centro y la periferia se sustentan en factores políticos, el hecho de que los productos insertos en una cadena mercantil atraviesen las fronteras políticas facilita los procesos políticos necesarios, ya que el control del tránsito fronterizo figura entre los principales poderes reales que los Estados ejercen efectivamente. En tercer lugar, la concentración de procesos centrales en países diferentes de aquellos en los que se concentran los procesos periféricos tiende a crear estructuras políticas internas diferentes en unos y otros, diferencia que a su vez se convierte en un importante baluarte del sistema interestatal no igualitario que gestiona y mantiene la división axial del trabajo.

De ahí que, para decirlo sencillamente, tendamos con el tiempo a una situación en la que los procesos de producción decisivos se concentran en algunas zonas del mundo, mientras que los periféricos se concentran en otras. De hecho, aunque se registren fluctuaciones cíclicas en el grado de polarización, hay una tendencia secular a la ampliación de esta diferencia. La diferenciación espacial a escala mundial cobró principalmente la forma política de la expansión de una economía-mundo capitalista centrada en Europa que acabó cubriendo todo el planeta. Fue el fenómeno conocido como la «expansión de Europa».

En la evolución de la especie humana sobre la Tierra durante el periodo anterior al desarrollo de la agricultura sedentaria se produjo una distribución de las variantes genéticas, de forma que al iniciarse el desarrollo de la economía-mundo capitalista los tipos genéticos presentes en cada lugar determinado eran considerablemente más homogéneos que en la actualidad.

A medida que la economía-mundo capitalista desbordaba su localización europea inicial, a medida que la concentración de los procesos de producción en el centro y en la periferia fue geográficamente cada vez más dispar, comenzaron a cristalizar categorías «raciales» en torno a ciertas denominaciones. Puede ser obvio que un número importante de rasgos genéticos varían, y que lo hacen considerablemente de una persona a otra. Pero eso no significa en absoluto que tales rasgos hayan de ser codificados en tres, cinco o quince grupos reificados a los que denominamos «razas». El número de categorías, y el hecho mismo de la categorización, es una decisión social. Lo que observamos es que, a medida que se intensificaba la polarización, el número de categorías se iba reduciendo. Cuando W. E. B. Du Bois dijo en 1900 que «el problema del siglo XX es el problema de la línea de color», los colores a los que se refería se reducían en la práctica a blanco y no blanco.

La raza, y por lo tanto el racismo, es la expresión, el motor y la consecuencia de las concentraciones geográficas asociadas a la división axial del trabajo. Esta realidad ha quedado brutalmente clara gracias a la decisión del Estado sudafricano durante los últimos veinte años de clasificar a los empresarios japoneses que visitan el país, no como asiáticos (designación de los chinos de Sudáfrica) sino como «blancos honorarios». En un país cuyas leyes se suponen basadas en la permanencia de categorías genéticas, al parecer la genética sigue los dictados de la economía-mundo. Tales decisiones absurdas no se circunscriben a Sudáfrica, cuyo gobierno se ha limitado a plasmar el absurdo por escrito.

La raza no es, sin embargo, la única categoría de identidad social que utilizamos. Al parecer no basta por sí sola, ya que también empleamos la de nación. Como ya hemos dicho, las naciones derivan de la estructuración *política* del sistema-mundo. Todos los Estados miembros de las Naciones Unidas son creaciones del sistema-mundo moderno. La mayoría de ellos ni siquiera existían como nombres o como unidades administrativas hace un siglo o dos. En cuanto a los muy escasos que pueden reivindicar un nombre y una entidad administrativa continua en la misma ubicación geográfica, poco más o menos, desde antes de 1450 –son bastantes menos de los que pensamos: Francia, Rusia, Portugal, Dinamarca, Suecia, Suiza, Marruecos, Japón, China, Irán y Etiopía quizá sean los casos menos ambiguos–, cabe alegar que incluso esos Estados sólo nacieron como Estados soberanos modernos con la aparición del sistema-mundo actual. Hay otros Estados modernos para los que podemos localizar una historia más discontinua del empleo de un nombre para designar una región; por ejemplo, Grecia, la India, Egipto. Nos adentramos en un terreno más resbaladizo con nombres como Turquía, Alemania, Italia, Siria. El hecho es que, si contemplamos desde la perspectiva de 1450 las muchas entidades que entonces existían –por ejemplo, los Países Bajos Borgoñones, el Sacro Imperio Romano, el Imperio Mogol–, descubrimos que hoy día tenemos en cada caso no uno, sino como mínimo tres Estados soberanos que pueden alegar cierto grado de herencia política, cultural y espacial de aquellas entidades.

¿El hecho de que haya ahora tres Estados significa que hay tres naciones? ¿Existe hoy día una nación belga, una holandesa, una luxemburguesa? Al parecer la mayoría de los observadores así lo creen. Si es así, ¿no es porque *primero* nacieron un Estado holandés, un Estado belga, un Estado luxemburgués? Un examen sistemático de la historia del mundo moderno mostrará que en casi todos los casos el Estado ha precedido a la nación, y no a la inversa, a pesar de la generalización del mito contrario.

Ciertamente, a partir del momento en que comenzó a funcionar el sistema interestatal surgieron en muchas zonas movimientos nacionalistas que exigían la creación de nuevos Estados soberanos, y esos movimientos alcanzaron a veces sus objetivos. Pero habría que hacer dos observaciones. Estos movimientos, con raras excepciones, aparecieron dentro de límites administrativos ya definidos. Podría decirse, por lo tanto, que un Estado, aunque no independiente, precedió al movimiento. En segundo lugar, cabe preguntarse por el arraigo de la «nación» como sentimiento común antes de la creación real del Esta-

do. Tomemos como ejemplo el caso de pueblo saharaui. ¿Existe una nación saharaui? Si se le pregunta al movimiento de liberación nacional, al Frente Polisario, dirá que sí, y añadirá que desde hace mil años. Si se pregunta a los marroquíes, nunca ha existido una nación saharaui, y la gente que vive en la antigua colonia del Sahara español siempre formó parte de la nación marroquí. ¿Cómo podemos resolver intelectualmente esta diferencia? La respuesta es que no hay solución. Si en el año 2000, o tal vez 2020, el Polisario vence en la guerra actualmente en curso, habrá existido una nación saharaui; si vence Marruecos, no habrá existido. Todo historiador que escriba en el año 2100 considerará que la cuestión está resuelta o, lo que es más probable, que no hay cuestión.

¿Por qué la creación de un Estado soberano concreto dentro del sistema interestatal debe dar lugar paralelamente a una «nación», a un «pueblo»? En realidad, la cuestión no es difícil de comprender; las pruebas son abundantes. Los Estados de este sistema tienen problemas de cohesión. Una vez reconocida su soberanía, es frecuente que los Estados se encuentren amenazados por la desintegración interna y la agresión externa. Las amenazas disminuyen a medida que se desarrolla el sentimiento «nacional». Los gobiernos en el poder, así como distintos subgrupos dentro del Estado, tienen interés en fomentar ese sentimiento. Todo grupo que considere ventajosa la utilización de los poderes legales del Estado para favorecer sus intereses frente a grupos exteriores al Estado o en cualquier subregión de éste tiene interés en fomentar el sentimiento nacionalista como legitimación de sus reivindicaciones. Además, los Estados están interesados en una uniformidad administrativa que incremente la eficacia de su política. El nacionalismo es la expresión, el motor y la consecuencia de esas uniformidades a escala del Estado.

Hay otra razón, más importante incluso, para explicar el auge del nacionalismo. El sistema interestatal no es una simple yuxtaposición de supuestos Estados soberanos, sino un sistema jerárquico regido por la ley del más fuerte, que es estable aunque modificable. Es decir, los cambios lentos en el orden jerárquico no sólo son posibles, sino históricamente normales. Las desigualdades significativas y firmes aunque no inmutables dan lugar precisamente al tipo de procesos que generan ideologías capaces de justificar una posición privilegiada, pero también el cuestionamiento de las posiciones inferiores. Ese tipo de ideologías se llaman nacionalismos. Para un Estado, no identificarse con una nación significa quedar al margen del juego mediante el que podría mejorar su rango u oponerse a su menoscabo. Pero entonces ese Estado no formaría parte del sistema interestatal. Las entidades políticas que existían en el exterior y/o antes del desarrollo del sistema interestatal como superestructura política de la economía-mundo no necesitaban ser «naciones», y no lo eran. Puesto que empleamos equívocamente la misma palabra, «Estado», para describir esas otras entidades políticas y los Estados creados dentro del sistema interestatal, a menudo se nos escapa el evidente e inevitable vínculo entre la estatalidad de estos últimos y su «nacionalidad».

Si nos preguntamos, pues, de qué sirve disponer de dos categorías –razas y naciones– en lugar de una, vemos que mientras que la categorización racial apareció principal-

mente como medio de expresar y consolidar la antinomia centro-periferia, la categorización nacional apareció inicialmente como medio de expresión de la competencia entre los Estados en la lenta pero regular permutación del orden jerárquico, y por ende en la gradación minuciosa de ventajas en el sistema, a diferencia de la clasificación racial, más tosca. Con una fórmula supersimplificada, podríamos decir que la raza y el racismo unifican intrazonalmente las zonas centrales y las zonas periféricas en las luchas que las enfrentan, mientras que la nación y el nacionalismo dividen las zonas centrales y las zonas periféricas intrazonalmente en la competencia intrazonal e interzonal más compleja que tiene lugar para mejorar su posición jerárquica. Ambas diferenciaciones expresan la aspiración a gozar de ventajas en la economía-mundo capitalista.

Por si todo esto no fuera suficiente, hemos creado como categoría los grupos étnicos, las antiguas minorías. Para que haya minorías tiene que haber una mayoría. Hace tiempo que los analistas han constatado que la noción de minoría no se basa necesariamente en la aritmética, sino que se refiere al grado de poder social; las mayorías numéricas pueden ser minorías sociales. El lugar en que medimos ese poder social no es, naturalmente, la totalidad del sistema-mundo, sino los distintos Estados. Por consiguiente, el concepto de «grupo étnico», como el de «nación», está relacionado en la práctica con las fronteras del Estado, pese a que eso no se mencione nunca en su definición. La única diferencia es que cada Estado tiende a consolidar *una sola* nación y *muchos* grupos étnicos.

El sistema capitalista no se basa únicamente en la antinomia capital-trabajo, que es permanente y esencial, sino en una compleja jerarquía dentro del segmento laboral, de forma que aunque toda la fuerza de trabajo es explotada porque crea un plusvalor que pasa a otros, algunos trabajadores «pierden» una proporción mayor del plusvalor que crean. La principal institución que posibilita esta situación es la unidad doméstica de los trabajadores asalariados a tiempo parcial. Estas unidades domésticas están estructuradas de tal manera que pueden recibir un salario por hora inferior al coste de reproducción de la fuerza de trabajo. Se trata de una institución muy extendida que afecta a la mayor parte de la fuerza de trabajo mundial. No voy a repetir aquí los elementos de este análisis que ya he expuesto en otro lugar[1]; sólo deseo abordar sus consecuencias en lo que afecta a la noción de pueblo. Siempre que encontramos trabajadores asalariados en diferentes tipos de estructuras de las unidades domésticas, desde los trabajadores mejor pagados pertenecientes a estructuras de las unidades domésticas más «proletarizadas» hasta los peor pagados insertos en estructuras de las unidades domésticas sólo «semiproletarizadas», solemos observar al mismo tiempo que estas distintas estructuras de las unidades domésticas corresponden a «comunidades»

---

[1] Véanse I. WALLERSTEIN, *Historical Capitalism*, Londres, New Left Books, 1983 [ed. cast., *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1988], y «Household structures in the capitalist world-economy», en J. SMITH, I. WALLERSTEIN y H. D. EVERS (eds.), *Households and the World-Economy*, Beverly Hills (CA), Sage, 1984, pp. 19-26.

denominadas «grupos étnicos». O sea, que la jerarquización ocupacional lleva consigo la «etnización» de la fuerza de trabajo dentro de las fronteras del Estado. Y aunque no haya un marco legal que la imponga, como lo hay en Sudáfrica o lo hubo en Estados Unidos, la correlación entre etnicidad y jerarquización ocupacional es siempre muy estrecha, con tal de que se agrupen las «ocupaciones» en categorías lo bastante amplias.

Al parecer, la etnización de las categorías ocupacionales conlleva diversas ventajas. Podemos suponer que distintos tipos de relaciones de producción exigen tipos distintos de comportamiento normal de la fuerza de trabajo. Y dado que ese comportamiento no está determinado genéticamente, debe aprenderse. Hay que socializar la fuerza de trabajo de forma que aprenda unas actitudes específicas. La «cultura» de un grupo étnico es precisamente el conjunto de reglas que los padres pertenecientes a él se sienten obligados a inculcar a sus hijos. El Estado o el sistema educativo pueden sin duda ocuparse de esta labor, pero habitualmente procuran no realizar esta función tan particularista por sí solos o demasiado a las claras, ya que vulnera el concepto de igualdad «nacional». Los escasos Estados dispuestos a asumir esa vulneración están sometidos a constantes presiones para que renuncien a ella. Pero los «grupos étnicos» no sólo *pueden* socializar, cada uno a su modo, a sus respectivos integrantes; lo que cada uno de ellos socializa de forma particular es la propia definición de grupo étnico. De esta forma, lo que es ilegítimo para el Estado entra por la puerta trasera como comportamiento «voluntario» de un grupo que defiende una «identidad» social.

Esto ofrece una legitimación a la realidad jerárquica del capitalismo sin violentar la igualdad formal ante la ley que es una de sus premisas políticas. El quark que buscábamos podría estar ahí. La etnización, o la noción de pueblo, resuelve una de las contradicciones fundamentales del capitalismo histórico –su impulso simultáneo a la igualdad teórica y la desigualdad práctica– mediante la manipulación de la mentalidad de los trabajadores en todo el mundo.

En este proceso, la propia inestabilidad de las categorías que hemos señalado resulta de una importancia crucial, ya que el capitalismo, que como sistema histórico propicia una desigualdad constante, también requiere una reestructuración constante de los procesos económicos. De ahí que lo que hoy garantiza un conjunto concreto de relaciones sociales jerarquizadas tal vez no funcione mañana. El comportamiento de la fuerza de trabajo debe cambiar sin poner en peligro la legitimidad del sistema. El nacimiento, reestructuración y desaparición recurrentes de grupos étnicos es, por lo tanto, un valiosísimo instrumento de flexibilización para el funcionamiento de la maquinaria económica.

El concepto de pueblo es de gran importancia institucional para el capitalismo histórico. Es un pilar esencial, y como tal no ha dejado de cobrar importancia a medida que el sistema ganaba densidad. En este sentido, es semejante a la noción de Estado soberano, otro pilar fundamental que tampoco ha dejado de cobrar importancia. Cada vez

estamos más vinculados, y no menos, a esas *Gemeinschaften* fundamentales constituidas dentro de nuestra *Gesellschaft* histórica mundial: la economía-mundo capitalista.

El concepto de clase es muy diferente del de pueblo, como bien sabían Marx y Weber. Las clases son categorías «objetivas», es decir, categorías analíticas que manifiestan las contradicciones de un sistema histórico, y no descripciones de comunidades sociales. La cuestión es cuándo y en qué circunstancias se puede crear una comunidad de clase. Se trata de la célebre distinción *an sich/für sich.* Las clases *für sich* siempre han sido entidades muy elusivas.

Quizás, y aquí es adonde queríamos llegar, la razón sea la correlación tan estrecha, aunque imperfecta, que existe entre los «pueblos» constituidos –razas, naciones, grupos étnicos– y las «clases objetivas». De ello se ha derivado que en el mundo moderno una proporción muy elevada de la actividad política basada en la clase haya adoptado la forma de actividad política basada en el pueblo. El porcentaje será incluso más elevado de lo que solemos pensar si examinamos a fondo las organizaciones de trabajadores supuestamente «puras» que con tanta frecuencia se han basado implícitamente y *de facto* en el «pueblo», aun cuando empleen una terminología puramente clasista y no de «pueblo».

Desde hace más de cien años, la izquierda mundial ha lamentado con pesar que los trabajadores del mundo se organizaran con demasiada frecuencia como «pueblo» y no como «clase». Pero ese dilema no tiene solución, ya que está enraizado en las contradicciones del sistema. No puede haber una actividad de clase *für sich* totalmente divorciada de la actividad política basada en el pueblo, como cabe constatar en los denominados movimientos de liberación nacional, en todos los nuevos movimientos sociales o en los movimientos antiburocráticos de los países socialistas.

Tal vez tenga más sentido tratar de entender la idea de pueblo atendiendo a lo que realmente es: no una realidad social estable, sino un producto histórico complejo y moldeable de la economía-mundo capitalista, a través del cual las fuerzas antagónicas luchan entre sí. Nunca podremos suprimir la idea de pueblo en este sistema ni relegarla a un papel secundario. Por otra parte, tampoco debemos dejarnos aturdir por las virtudes que se le atribuyen, so pena de contribuir a su legitimación implícita del sistema vigente. Tenemos que analizar más detalladamente las posibles direcciones hacia las que nos empujará la idea de pueblo a medida que adquiera una importancia aún mayor para este sistema histórico en el punto de bifurcación del sistema hacia diversos resultados alternativos posibles, en un proceso incierto de transición desde nuestro sistema histórico actual hacia el o los que lo sustituyan.

XIX ¿Existe la India?

Esta pregunta absurda trata de ilustrar cuán arbitrarias son nuestras categorías históricas de naciones/civilizaciones. Elegí la India en parte porque es un buen ejemplo y en parte porque tenía que pronunciar una conferencia en el Congreso Mundial de Sociología que se celebró en Nueva Delhi en 1986. Este artículo no debe entenderse como un análisis de la India moderna, sino de la categoría de «nación».

Mi pregunta, ¿«Existe la India?» es absurda, porque en el mundo contemporáneo hay una entidad política que lleva ese nombre, luego la India existe, evidentemente. Pero no es tan absurda si se la considera ontológicamente, de forma parecida a la antigua pregunta teológica, «¿Existe Dios?». Pero si existe la India, ¿cómo sabemos que existe, y quién la creó, y cuándo?

Empecemos por una proposición contrafáctica. Supongamos que en el periodo de 1750 a 1850 los británicos hubieran colonizado sólo el antiguo imperio mogol, llamándolo Indostán, y que los franceses hubieran colonizado en ese mismo periodo la zona meridional (en gran medida dravídica) de la actual República de la India, llamándola Dravidia. ¿Pensaríamos entonces hoy día que Madrás había pertenecido «históricamente» a la India? ¿Usaríamos siquiera ese nombre? No lo creo. Por el contrario, es probable que científicos de todo el mundo hubieran escrito sabias obras para demostrar que desde tiempos inmemoriales «Indostán» y «Dravidia» habían sido dos culturas, pueblos, civilizaciones, naciones, o lo que sea, diferentes. En tal caso podrían existir unos irredentistas «indostanos» que de vez en cuando reclamarían «Dravidia» en nombre de «la India», pero la gente más sensata los llamaría «extremistas irresponsables».

Mi pregunta es: ¿cómo pudo lo sucedido históricamente entre 1750 y 1850 afectar a lo que aconteció históricamente entre, digamos, el siglo VI a. de n. e. y 1750, fechas que

en la actualidad señalan convencionalmente el arco temporal de la «India premoderna»? Pues porque lo que sucedió en un pasado remoto depende siempre de lo acontecido en el pasado reciente. El presente determina el pasado, y no al revés, como pretenden hacernos pensar nuestros marcos analíticos lógico-deductivos.

Querría señalar tres cosas, todas ellas referidas a la India, pero serían igualmente ciertas si en vez de la India hablara de Pakistán, Inglaterra, Brasil o China. Lo que tengo que decir sobre la India es igualmente válido para todos los Estados soberanos actuales, miembros de las Naciones Unidas.

Lo primero es que la India es un invento del sistema-mundo moderno. El funcionamiento de la economía-mundo capitalista se basa en la existencia de una superestructura política de Estados soberanos vinculados en un sistema interestatal y legitimados por éste. Como esa estructura no ha existido siempre, se tuvo que establecer en algún momento. El proceso de construcción ha sido continuo en varios sentidos. La estructura se constituyó primeramente en un segmento del orbe, ante todo Europa, aproximadamente durante el periodo comprendido entre 1497 y 1648. Luego se extendió espasmódicamente para abarcar una zona geográfica cada vez mayor. Este proceso, que podemos denominar «incorporación» de nuevas zonas a la economía-mundo capitalista, supuso reformar las fronteras y las estructuras políticas en las zonas incorporadas y crear en ellas «Estados soberanos, miembros del sistema interestatal», o al menos lo que se podrían considerar «candidatos a Estados soberanos»: las colonias.

El proceso fue continuo en un segundo sentido. El marco del sistema se ha venido fortaleciendo continuamente durante los últimos quinientos años. El sistema interestatal se ha ido definiendo cada vez con mayor claridad, especificando y ampliando sus poderes. También la «estatalidad» de los «Estados soberanos» se ha ido definiendo cada vez con mayor claridad, especificando y ampliando sus poderes, de modo que hemos ido avanzando hacia estructuras estatales cada vez «más fuertes» enmarcadas en un sistema interestatal cada vez «más fuerte».

Desde este punto de vista, podríamos decir que el «Estado soberano» de la India fue creado en parte por los británicos entre 1750 y 1850, pero no sólo por ellos. Otras «grandes potencias» (como Francia) también intervinieron, en la medida en que reconocían su realidad jurídica y no eran lo bastante fuertes para modificar las fronteras establecidas. Pero sobre todo las poblaciones residentes en el subcontinente indio durante ese periodo tuvieron mucho que ver con la creación de «la India». Las estructuras políticas existentes, de poder militar y social variado y con objetivos políticos diversos, se opusieron a ese proceso y colaboraron en él de varias maneras. Los británicos no se encontraron con una *tabula rasa*, sino con estructuras vitales a las que combatieron. La verdadera historia es compleja, pero lo esencial es reconocer que la situación actual es producto de esta historia en toda su compleja peculiaridad, y que las fronteras que finalmente cristalizaron no estaban en absoluto predeterminadas, pero que cualesquiera que hubieran podido ser éstas se habrían

convertido en las de la entidad que conocemos como la India. Si en ese periodo Nepal hubiera sido incorporado a la «India», en la actualidad ya no hablaríamos del pueblo/nación/cultura nepalíes, como no hablamos del pueblo/nación/cultura de Hyderabad.

Como es bien sabido, cuando la India se convirtió en Estado soberano en 1948 la ex colonia se dividió en dos y surgió Pakistán; más tarde Pakistán se dividió y surgió Bangladesh. Nada de eso se había predeterminado entre 1750 y 1850; menos aún en la historia del periodo anterior a 1750. Lo reciente de estas divisiones lleva a algunos a proclamar su «ilegitimidad», pero la legitimidad depende, entre otras cosas, de la duración. A medida que pasan los años, las realidades del «pasado» se vuelven cada vez más incuestionables, hasta el día en que repentinamente y de forma espectacular, y sobre todo exitosa, son puestas en tela de juicio, algo que nunca se puede descartar.

Mi segunda proposición es que la historia premoderna de la India es un invento de la India moderna. No digo que no sucediera así en realidad. Supongo que, dados todos los mecanismos de control endógenos de la historiografía mundial, hay pocas afirmaciones en los libros de texto (acaso ninguna) que no cuenten con alguna base probatoria, pero agrupar estas aseveraciones en una narración interpretativa no es algo que se genere de forma espontánea. Los «hechos» no constituyen una «historia». El historiador inventa la historia, del mismo modo que el pintor inventa su cuadro. El artista utiliza los colores de su paleta y su perspectiva del mundo para presentar su «mensaje»; lo mismo hace el historiador, que dispone de un amplio margen, como el pintor, pero no ilimitado, ya que está constreñido socialmente. Una narración que refleje una psicopatología estrafalaria de determinado autor no se leerá o, más importante aún, no se enseñará ni se creerá ni se utilizará.

La narrativa del historiador sobre los acontecimientos pasados «interpreta» éstos atendiendo a las continuidades a largo plazo y a los patrones «coyunturales» (o cíclicos) de cambio a medio plazo. Por eso nos dicen que algo llamado la India tiene una «cultura» o es el producto de una cultura. ¿Qué significa eso? Significa que la India tiene o refleja cierta visión del mundo (o una combinación específica de cosmovisiones), que posee un estilo artístico diferenciado, que forma parte de una tradición lingüística específica, que ha sido el centro de determinados movimientos religiosos, etcétera.

Pero ¿qué significan a su vez esas afirmaciones? No significan (ni pretendieron significar nunca) que cualquier habitante de esa zona geográfica, ahora y desde tiempos inmemoriales, compartiera estos rasgos culturales. Por el contrario, se supone que representan algún parámetro estadístico durante un periodo no determinado. Pero ¿qué parámetro? ¿La media, la mediana, la moda? Decirlo de este modo parece ridículo, pero también muestra la arbitrariedad de todas las afirmaciones sobre la «cultura» de la India (o de cualquier otro país). La cultura de la India es lo que decimos colectivamente que es, y podemos estar en desacuerdo o podemos cambiar de opinión. Si dentro de cincuenta años definimos la cultura histórica de la India de forma distinta a como la definimos hoy, dicha cultura habrá cambiado *en el pasado*.

Así que, ¿cómo llegamos a inventar la versión actual de la cultura histórica de la India? A grandes rasgos la respuesta es sencilla. Los británicos en particular, y los europeos en general, expresaron su opinión sobre lo que creían que era o querían que fuera. Los indios, que vivían en su «cultura», conocieron estas opiniones, aceptaron algunas, rechazaron muchas y verbalizaron una o varias versiones alternativas. El movimiento nacionalista indio fue quizá la influencia más sobresaliente en la versión que prevaleció de 1850 a 1950. En la actualidad el gobierno de la India independiente supervisa los libros de texto destinados a las escuelas, y ha remplazado al movimiento nacionalista como forjador de la historia de la India. Los poetas, historiadores y sociólogos indios tratan de participar en ese proceso, y sin duda ejercen alguna influencia. Lo mismo sucede con los millones de castas inventariadas cuando deciden convertirse al budismo, al islam, o no convertirse. Si un número suficiente se convierte, la continuidad del budismo indio surgirá de pronto como un hilo interpretativo de la historia india.

Mi tercera proposición es que la India existe en la actualidad, pero nadie sabe si dentro de doscientos años seguirá existiendo. Tal vez se divida en cinco Estados separados; tal vez reabsorba a Pakistán y Bangladesh; tal vez desaparezca todo el conjunto de Estados soberanos y el sistema interestatal. Cualquiera de estos acontecimientos, si tiene lugar, transformará el pasado, y la India podría llegar a convertirse en un concepto transitorio de poca importancia o reforzarse muy profundamente como una «civilización» duradera.

No cabe duda de que en el momento actual el nacionalismo es una fuerza cultural notablemente fuerte en todas partes, incluyendo naturalmente a la India, incluso más fuerte que cualquier otra forma de expresión social o mentalidad colectiva, aunque en los últimos diez años la conciencia religiosa ha resurgido en muchas regiones del mundo como seria competidora, en cuanto a capacidad de motivación, de la conciencia nacionalista. Pero en términos históricos, el nacionalismo es un concepto muy nuevo. Es claramente un producto, y tardío, del sistema-mundo moderno. Sería difícil demostrar que existiera antes del siglo XIX. Tal vez se habrá extinguido en el XXI. Es difícil pronosticarlo con seguridad. Esto debería por lo menos infundirnos prudencia antes de asegurar la perdurabilidad de la «indianidad» como realidad social.

Permítaseme plantear una última pregunta. Como reconocí al principio, lo que he dicho de la India podría decirse igualmente de Pakistán, Inglaterra, Brasil o China. ¿Acaso la India no representa un caso especial, único? Por supuesto que sí; la India como entidad concreta difiere de cualquier otro Estado, nación, pueblo o civilización en múltiples e importantes aspectos. El mundo social real es una entidad compleja, compuesta de grupos e individuos increíblemente complejos. Todo es singular.

Sin embargo, ante la singularidad tenemos dos opciones. Podemos rendirnos intelectualmente a ella, con lo que el mundo no sería sino «confusión zumbante y proliferante», o tratar de explicarla. La singularidad no está simplemente ahí, del mismo modo

que la India (la que creemos observar hoy) no está simplemente ahí, sino que es el resultado de un largo proceso histórico, que sólo comparte en ciertos niveles elementales (aunque cruciales) con otras entidades supuestamente comparables.

De ninguna manera niego la peculiaridad histórica de la India; de hecho el objetivo del análisis sociológico, en mi opinión, consiste en llegar a una interpretación histórica de lo concreto. Lo que afirmo es que cuanto se incluye en la descripción de la especificidad histórica de la India es un fenómeno muy fluido que se halla en estado de constante cambio. El suelo histórico que tenemos bajo nuestros pies es tan poco estable como el terreno que cubre una falla geológica; nos amenaza sin cesar la posibilidad de un terremoto. De forma que la India existe, por lo menos en este momento en que lo escribo.



La formación de las clases en la economía-mundo capitalista

En este artículo abordo el debate sobre la prioridad del análisis de las clases y las naciones (que es también una prioridad política). En mi opinión sólo se pueden valorar en un contexto histórico en continua evolución. Las clases sociales, por otro lado, como otras categorías, constituyen una construcción social que debe entenderse como una fractura dentro de la economía-mundo capitalista.

El concepto de clase social se inventó en el marco de la economía-mundo capitalista y probablemente se debería utilizar como algo específico, históricamente hablando, de este tipo de sistema-mundo. El análisis de clase pierde su capacidad explicativa cuando se inserta en modelos formales al margen de la dinámica dialéctica.

Así pues, pretendo analizar aquí las clases como estructuras evolutivas y cambiantes bajo una envoltura ideológica siempre distinta, a fin de examinar las ventajas de definir la pertenencia a una clase, en cada momento concreto, en términos conceptuales específicos. Lo que intento mostrar es que las distintas *percepciones* de la realidad social tienen consecuencias muy concretas para la capacidad de las clases en disputa de defender sus intereses. En particular, creo que hay dos discusiones pendientes sobre el paradigma fundamental del análisis: ¿debe entenderse el concepto de clase como polarizador o como multimodal?; ¿la pertenencia a una clase es más o menos fundamental o significativa que la pertenencia a «grupos de *status*» o etno-naciones? Argumentaré que el debate sobre el paradigma resulta ser en último término el debate crucial y sostendré que desempeña un papel central en la organización de clase.

Pero antes de que podamos proceder a analizar la naturaleza y articulación de las clases sociales, y el proceso de formación de clases, debemos especificar cómo funciona este sistema-mundo en el que se sitúan. En una economía-mundo capitalista hay tres

elementos básicos. En primer lugar, consiste (metafóricamente) en un mercado único, en el que se realizan cálculos de rentabilidad máxima, que determinan a largo plazo la cantidad de actividad productiva, el grado de especialización, la forma de pago del trabajo, bienes y servicios y la utilidad de los inventos tecnológicos.

El segundo elemento básico es la existencia de una serie de estructuras estatales con varios que presentan diversos grados de fuerza (tanto dentro de sus fronteras como frente a otras entidades del sistema-mundo). Las estructuras estatales sirven primordialmente para distorsionar el funcionamiento «libre» del mercado capitalista a fin de incrementar las expectativas de beneficio de uno o varios grupos existentes dentro de él. El Estado actúa sobre el mercado a corto plazo, mediante sus prerrogativas legales, para condicionar las actividades económicas dentro de sus fronteras o a través de ellas; pero también influye sobre el mercado a largo plazo tratando de crear proclividades institucionales (desde las ventajas de determinada moneda o de ciertos canales comerciales hasta las preferencias de gusto o las limitaciones al conocimiento de algunas alternativas económicas), de forma que ciertas personas o grupos juzguen erróneamente «de manera espontánea» la actividad económica que optimizaría sus beneficios, juicio equivocado éste que favorece a algún otro grupo o grupos que el Estado desea beneficiar.

El tercer elemento esencial de una economía-mundo capitalista es que la apropiación del plusvalor tiene lugar de forma que no son dos, sino tres, los participantes en el proceso de explotación. Es decir, que existe un nivel intermedio, que participa en la explotación del estrato más bajo pero también es explotado por el más alto. Este formato en tres estratos tiene un efecto esencialmente estabilizador, mientras que un formato en dos estratos sería esencialmente desintegrador. No quiero decir con esto que siempre existan tres estratos; lo que digo es que los que se hallan en el estrato superior siempre tratan de asegurar la existencia de tres estratos a fin de preservar mejor sus privilegios, mientras que los que se hallan en el estrato inferior, por el contrario, tratan de reducirlos a dos, para desmantelar más fácilmente esos mismos privilegios. Este combate sobre la existencia de un tercio intermedio es continuo, tanto en términos políticos como de conceptos ideológicos básicos (pluralistas contra maniqueos), y es la cuestión clave en torno a la que se centra la lucha de clases[1].

Esta estructura tripartita se puede constatar repetidamente en todas las instituciones de la economía-mundo capitalista: en el papel económico trimodal de las regiones de la eco-

---

[1] El propio Marx subraya la importancia política del nivel intermedio, las capas medias: «Lo que [Ricardo] olvida mencionar es el continuo crecimiento de las clases medias [...], situadas a medio camino entre los trabajadores, por un lado, y los capitalistas y terratenientes, por otro. Estas clases medias descansan con todo su peso sobre la clase obrera y al mismo tiempo incrementan la seguridad social y poder de la clase alta». *Theorien über den Mehrwert* (edición de Kautsky, 1905-1910, libro segundo, vol. II, p. 368, traducido al inglés en T. B. BOTTOMORE y Maximilien RUBEL, *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Londres, Watts and Co., 1956, pp. 190-191 [ed. cast.: *Teorías sobre la plusvalía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980]).

nomía-mundo: centro, semiperiferia y periferia[2]; en la estructura organizativa básica del proceso productivo (la existencia de los capataces o intermediarios); en las pautas trimodales de distribución de ingresos y *status* en los países capitalistas del centro; en la pauta trimodal de alianzas políticas (izquierda, centro y derecha), tanto a escala mundial como nacional…

Explicitaré una vez más mi posición: no pretendo que existan *realmente* tres tercios, ni tampoco que existan *realmente* dos polos. No me interesa lo más mínimo discutir sobre esencias platónicas. Lo que mantengo, por el contrario, es que la lucha de clases se centra políticamente en el *intento* de las clases dominantes de crear y preservar un tercer nivel o capa intermedia, frente al *intento* de las clases oprimidas de polarizar tanto la realidad como su percepción.

Así pues, las clases no tienen una realidad permanente. Por el contrario, se forman, se consolidan y se desintegran o disuelven, y vuelven a formarse. Se trata de un proceso de movimiento constante, y el mayor obstáculo para comprender su funcionamiento es la reificación[3]. Evidentemente, hay pautas que podemos describir y que nos ayudan a identificar realidades concretas y explicar acontecimientos históricos. Pero las propias pautas evolucionan con el tiempo, incluso en el fenómeno históricamente acotado de la economía-mundo capitalista moderna.

La división del pueblo en niveles de privilegio relativo cobra a menudo la forma de agrupamientos etno-nacionales. Max Weber objetó la percepción marxiana de la realidad social manteniendo que lo que él llamaba «grupos de status» (*Stände*) constituían un fenómeno equiparable a las clases sociales, y que las dos realidades se solapaban. No comparto esa posición. Creo que las «clases» y lo que yo prefiero llamar «etno-naciones» son dos tipos de envolturas de la misma realidad básica[4]. Aun así, es importante apreciar que hay en efecto *dos* tipos de envolturas, de manera que podemos estudiar cómo, cuándo y por qué se exhibe una u otra. Las etno-naciones, al igual que las clases sociales, se forman, se consolidan y se desintegran o disuelven y se reconstituyen constantemente.

Así pues, en cualquier análisis concreto hay que identificar en qué etapa se encuentran determinadas clases o etno-naciones: si determinado estrato es una clase social emergente, establecida o declinante. Argumentaría además que la terminología marxista clásica sobre

---

[2] Sobre la forma en que se distingue la semiperiferia del centro y la periferia, véase I. WALLERSTEIN, «Dependence in an Interdependent World: The Limited Possibilities of Transformation Within the Capitalist World Economy», *African Studies Review* 17 (abril de 1974), pp. 1-26.

[3] Lucien Goldmann define la reificación como «la sustitución de lo cualitativo por lo cuantitativo, de lo concreto por lo abstracto», proceso que según él está «estrechamente ligado a la producción para el mercado, y en particular a la producción capitalista», L. GOLDMANN, «La Réification», en *Recherches Dialectiques*, París, Gallimard, 1959, p. 92.

[4] He expuesto con bastante detalle mi opinión sobre la controversia Marx-Weber, y la forma en que los weberianos se están convirtiendo paradójicamente en «marxistas vulgares», en «Social Conflict in Post-Independence Black Africa: The Concepts of Race and Status Group Reconsidered», en Ernest Q. CAMPBELL (ed.), *Racial Tensions and National Identity*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1972, pp. 207-226.

las clases sociales alude de hecho a estas tres fases de la evolución de las clases. Las clases emergentes son clases *an sich*, las clases establecidas son clases *für sich* y la falsa conciencia es un mecanismo de defensa de los intereses de una clase social en declive[5].

Si mantengo que las clases y etno-naciones reflejan la misma realidad social, debo aportar algunas razones para la existencia de dos formas. Trataré de hacerlo examinando los propósitos (o ventajas) que llevan a un grupo social a adoptar una u otra identidad.

Comencemos por las clases sociales. Existe una lógica a corto plazo en la formación de una clase, y es que la percepción gradual de los intereses comunes (esto es, relaciones similares con la propiedad y control de los medios de producción, y fuentes de ingresos semejantes) y la construcción de alguna(s) estructura(s) organizativa(s) para defender estos intereses son aspectos indispensables de la negociación (que a corto plazo es la forma que adoptan todas las luchas). La distinción tradicional entre *status* de clase objetivo y pertenencia de clase subjetiva (que es común a la mayoría de marxistas y funcionalistas) me parece del todo artificial. Un *status* de clase objetivo sólo es real en la medida en que se convierte en una realidad subjetiva para algún grupo o grupos, y si existe «objetivamente», inevitablemente será apreciado «subjetivamente». El intríngulis no está ahí, sino en el grado en que la realidad «objetiva» cobra la forma «subjetiva» de conciencia de clase en vez de conciencia etno-nacional.

Parecería lógico deducir que la organización a corto plazo se emprende primordialmente cuando el alineamiento político general de fuerzas es tal que quienes se organizan pueden esperar ventajas significativas a corto plazo en la negociación. No hace falta decir que el eventual éxito de ese proceso atenúa su impacto polarizador sobre el sistema político. Es el fenómeno que Lenin llamaba «economicismo» y que la nueva izquierda ha llamado más recientemente «cooptación».

Pero la conciencia de clase también es significativa a largo plazo. Es la ruta más clara para la conquista del poder dentro de una estructura estatal por cualquier grupo numéricamente mayor que el que la domina políticamente. Ya se plantee esta conquista del poder por medios parlamentarios o insurreccionales, el impulso básico es la «democratización». Esto es, me parece, lo que queremos decir cuando calificamos la Revolución Francesa como «revolución democrático-burguesa». En el siglo XVIII, la burguesía no

---

[5] La falsa conciencia alude presumiblemente a la incapacidad de un grupo para percibir (y *a fortiori* para admitir) que forma parte de determinada clase social. La explicación más obvia de tal comportamiento es que el grupo en cuestión encuentra cierta ventaja en esa «percepción equivocada». Si los auxiliares administrativos no reconocen la creciente «proletarización» de los trabajadores de las grandes estructuras burocráticas, o los miembros de la «nobleza menor» se niegan a admitir que operan como capitalistas agrarios de forma muy parecida a los terratenientes no nobles, e insisten en que constituyen un «estrato» diferente de otros que realizan básicamente las mismas tareas económicas, están mostrando una «falsa conciencia». La ventaja que esperan obtener es el mantenimiento de privilegios asociados a un *status* anterior que temen perder si reconocen que la clase a la que pertenecieron en otro tiempo (o a la que pertenecieron sus antepasados) ha «declinado» debido a la evolución de la economía-mundo capitalista.

desempeñaba un papel fundamental en el gobierno del Estado francés, y en el siglo XIX sí. Esta modificación básica fue consecuencia de la «conciencia de clase burguesa».

Los aspectos autonegadores de tales premisas «de clase» del poder constituyen un tema básico de los críticos desengañados de las consecuencias de la historia moderna, en particular durante el último medio siglo. Véase la trilogía de Claudel sobre el impacto de la era napoleónica (*L'otage*, *Le pain dur*, *Le père humilié*) o la novela de Lampedusa sobre las consecuencias sociales del *Risorgimento* (*Il gattopardo*) o el análisis de Djilas sobre la revolución yugoslava en *Nova klasa*.

Aunque no comparto el pesimismo básico que impregna esas obras, reconozco que apuntan (sin entenderlo verdaderamente) a un fenómeno bastante real. Mientras vivamos en una economía-mundo capitalista, la maquinaria del Estado propiciará inevitablemente las «prebendas» en la medida en que su control permite un acceso privilegiado a los recursos en un sistema en el que la producción tiene como objetivo el beneficio más que el uso. De ahí que tal poder sea, por decirlo así, «corruptor», incluso para quienes lo asumen con el pretendido fin de transformar la estructura social. A todos nos ha ofuscado tanto el fenómeno de la burocratización en el mundo moderno que hemos perdido de vista algo más importante, y es que en una economía-mundo capitalista la burocratización no llega *nunca* al nivel de la toma de decisiones políticas en la estructura estatal.

Y, sin embargo, tanto Weber como Marx apuntaron a este hecho. Weber, cuyas obras son la fuente principal de la teorización contemporánea sobre la burocratización, dijo: «Exactamente el tipo puro de burocracia, una jerarquía de funcionarios nombrados, requiere una autoridad (*Instanz*) que no haya sido nombrada del mismo modo que los demás funcionarios»[6]. Y Marx señaló como una de las perspectivas del socialismo precisamente el fin de esta anomalía. ¿Qué otra cosa quería decir Engels con la «extinción del Estado» sino precisamente el fin de este uso privado de la maquinaria colectiva? Marx, quien denunció la «idiotez de la vida rural», seguramente no aspiraba a una Utopía bucólica desestructurada. Y Engels captó con precisión su perspectiva cuando escribió: «La interferencia del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un dominio tras otro y cesará por sí misma; el gobierno sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas y por la regulación del proceso de producción. El Estado no es "abolido". *Se extingue*»[7].

---

[6] Max WEBER, *Economy and Society*, Nueva York, Bedminster Press, 3 vols., 1968, vol. 3, p. 1123 [ed. cast., *Economía y Sociedad*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1964].

[7] Friedrich ENGELS, *Socialism: Utopian and Scientific*, Nueva York, International Publications, 1935, p. 42 [ed. cast., «Del socialismo utópico al socialismo científico», en Karl MARX y Frederich ENGELS, *Obras escogidas*, Madrid, Ediciones Akal, 1975, pp. 155-156]. En otras versiones, la frase en cursiva *er stirbt ab* se ha traducido como «desaparece». Weber, a diferencia de Marx y Engels, no deseaba la «desaparición» del Estado, sino todo lo contrario. Consideraba a los políticos garantes de la «responsabilidad», y el peligro que había que evitar era que actuaran como burócratas convirtiéndose en *Kleber* [el que se aferra a su puesto]. Véase M. Weber, *Economy and Society*, cit., vol. 3, pp. 1403-1405.

No es cuestión de pronosticar aquí cómo funcionará en un mundo socialista esta ausencia de prebendas. De lo que se trata es de observar las limitaciones de la conquista del poder estatal (limitaciones, no irrelevancia) para la consecución de los objetivos de clase dentro de la economía-mundo capitalista.

Así pues, las clases se forman –a corto plazo para negociar, y a largo plazo para conquistar el poder estatal– y a continuación se desintegran en virtud de su éxito; pero luego se vuelven a reconstituir. Esto es lo que quería decir Mao Tse-Tung cuando dijo, hablando de la República Popular China, que «la lucha de clases no ha concluido en absoluto»[8].

La erupción una y otra vez de la lucha de clases tras cada revolución política no es a mi juicio un proceso cíclico, sino precisamente dialéctico, ya que el «establecimiento» de una clase, por transitorio que sea el fenómeno, transforma –en mayor o menor medida– el sistema-mundo y contribuye así directamente a su evolución histórica.

Examinemos ahora la forma organizativa alternativa: la de las etno-naciones. También ahí podemos distinguir entre propósitos a corto plazo y a largo plazo. A corto plazo, la formación de una «etno-nación» sirve para alterar la distribución de los bienes según un «*status*» arbitrariamente definido: parentesco, lengua, raza, religión, ciudadanía... Las etno-naciones defienden o tratan de adquirir privilegios mediante monopolios parciales o totales, distinguiendo a un grupo y creando una cohesión organizativa mediante la manipulación de símbolos culturales[9].

La conciencia etno-nacional es el recurso asiduo de todos aquellos para quienes la organización de clase supone el riesgo de una pérdida de ventajas relativas como consecuencia del funcionamiento normal del mercado y de la negociación política dominada por las clases. Es obvio que así sucede con frecuencia en el caso de los estratos superiores, que justifican la distribución desigual recurriendo a una versión u otra de la ideología racista. Además, en la medida en que los grupos dominantes pueden alentar una aceptación generalizada del etno-nacionalismo como fundamento para la acción política, consiguen precisamente la estructura en tres niveles de la explotación que ayuda a mantener la estabilidad del sistema[10].

---

[8] Véase I. WALLERSTEIN, «Class Struggle in China?», *Monthly Review* 25, 4 (septiembre de 1974), pp. 55-59.

[9] En un artículo no publicado, Michael Hechter argumenta que la industrialización, lejos de disminuir la etnicidad, conduce a la «proliferación de la división cultural del trabajo». Concluye que «mientras persistan desigualdades económicas regionales e internacionales sustanciales, cabe esperar que la división cultural del trabajo se perpetúe», «Ethnicity and Industrialization: On the Proliferation of the Cultural Division of Labor», mimeografiado, p. 10.

[10] Mientras que muchos analistas reconocen esa función de los grupos étnicos dentro de los Estados-nación, se observa con menos frecuencia que la creación y refuerzo de las estructuras estatales como tales cumple exactamente la misma función estabilizadora para el sistema-mundo. Un autor que sí lo ve claramente es Francisco Weffort. En una crítica a quienes ven una «contradicción» entre lucha de clases en el mercado y una perspectiva transclasista de lucha basada en la nacionalidad oprimida, argumenta:

Pero las etno-naciones que tienen que recurrir a monopolios descaradamente legislados cuentan con una base muy débil. Proclaman demasiado abiertamente su desafío al universalismo basado en la primacía del mercado capitalista, que se refleja en la ideología política del «liberalismo». Como todos sabemos, se pueden mantener discriminaciones legislativas durante largos periodos de tiempo; sin embargo, la forma más duradera de mantener los privilegios es la creación de un acceso privilegiado, *de facto* pero informal, a las instituciones no estatales (educación, ocupación, alojamiento, sanidad), preferiblemente mediante una atribución de ventajas totalmente «individual». Al negarse a «discriminar» en situaciones particulares que «enfrentan» a un individuo contra otro, la institución abstrae la totalidad de los factores sociales que explican los rendimientos diferentes de unos u otros, y de ese modo amplía en vez de disminuir las desigualdades existentes[11].

> Por ejemplo, ¿existió, en la integración casi total de Argentina en el mercado internacional del siglo XIX, una contradicción *real* entre Estado y mercado? ¿No era el propio Estado argentino, haciendo uso de los atributos de la soberanía, uno de los factores de esa incorporación?
>
> Para comprender mejor este ejemplo, está claro que la oligarquía controlaba el Estado, ¿pero quién dio a la Argentina de esa época su sensación de ser una nación, sino la propia oligarquía? Mi opinión es que la existencia del Estado-nación, o lo que podemos llamar la autonomía y la soberanía política, no es una razón suficiente para que pensemos que se ha creado una contradicción entre nación y mercado en el país integrado en el sistema económico internacional. Por el contrario, bajo ciertas condiciones internas sociales y políticas (que sólo se pueden concretar mediante el análisis de clase), los grupos que cuentan con el poder hegemónico, que son los que dan contenido a la idea de nación, pueden utilizar la autonomía política para conseguir la integración económica.

F. WEFFORT, «Notas sobre la "teoría de la dependencia": ¿Teoría de clase o ideología nacional?», *Revista Latinoamericana de Ciencia Política*, 1, 3, diciembre de 1970, p. 394.

Véase también el útil concepto de «nación-clase» de Amílcar Cabral en una entrevista publicada en *Anticolonialismo* 2 (febrero de 1972).

> Somos conscientes de que en el transcurso de la historia de nuestro pueblo han surgido fenómenos de clase que varían en su delimitación y estado de desarrollo [...] pero cuando comienza la lucha contra la dominación colonial, no es el producto de una clase, aunque la idea pueda haber surgido de la clase que ha cobrado conciencia más rápidamente o antes de la dominación colonial y de necesidad de combatir. Este levantamiento no es el producto de una clase como tal. Es en realidad toda la sociedad la que la lleva adelante. Esta nación-clase, que puede estar más o menos claramente estructurada, se ve dominada no por gente del país colonizado, sino por la clase dominante del país colonizador. Ésta es nuestra opinión, de ahí que nuestra lucha se base esencialmente no en una lucha de clases, sino por el contrario en la lucha dirigida por nuestra nación-clase contra la clase dominante portuguesa.

[11] Precisamente a este peligro apuntaba Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*. Uno de los artículos del programa pedía una «distribución equitativa de los frutos del trabajo». Marx comentaba:

> De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se ha *desarrollado* sobre sus propios fundamentos, sino de una que *acaba de salir* de la sociedad capitalista.
>
> [...] Este derecho *igual* es un derecho desigual por un trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos y, por consi-

Este sutil mecanismo de defensa de los intereses de la clase alta ha cobrado mayor importancia en los últimos años debido precisamente a las mayores dificultades para utilizar mecanismos más obscenos como consecuencia de la organización cada vez más eficaz de las clases oprimidas. Y precisamente como réplica a este fenómeno cada vez más prominente del «racismo institucional» el mundo ha visto en el siglo XX una expresión creciente de la conciencia de clase bajo formas etno-nacionales.

No es una casualidad que las grandes revoluciones sociales del siglo XX (Rusia, China, Vietnam, Cuba) hayan sido al mismo tiempo «sociales» y «nacionales». Para ser «sociales» tenían que ser «nacionales», mientras que las «revoluciones» que pretendían ser «nacionales» sin ser «sociales» (por ejemplo, la del Kuomintang) se veían incapacitadas para defender eficazmente los intereses «nacionales». Del mismo modo, no es casual que las capas inferiores oprimidas en los países del centro capitalista (negros en Estados Unidos, quebequeses en Canadá, occitanos en Francia, etc.) hayan expresado su conciencia de clase en términos etno-nacionales. Evidentemente, esto alimenta la confusión. Pero hay *menos* confusión en las ventajas extraídas por los parásitos de la clase alta de una etno-nación oprimida que en el fracaso de los movimientos obreros de los países capitalistas del centro para representar los intereses de las capas más débiles del proletariado (de *status* étnico «minoritario») y evitar así una brecha creciente –tanto objetiva como subjetiva– entre los intereses de los trabajadores de *status* étnico superior y los de *status* étnico inferior.

De forma que la confusión, aunque menos seria, permanece sin embargo ahí. Y la promoción de minorías etno-nacionales suele dar lugar simplemente a un desplazamiento en la localización del estrato privilegiado y una reestructuración de las líneas divisorias etno-nacionales.

Así pues, ¿volvemos a estar donde estábamos? En absoluto. Debemos mantenernos atentos a la cuestión esencial. La economía-mundo capitalista como totalidad –su estructura, su evolución histórica, sus contradicciones– es el escenario en el que se desarrolla la acción social. La realidad política fundamental de esa economía-mundo es una lucha de clases que, sin embargo, cobra formas constantemente cambiantes: conciencia de clase frente a conciencia etno-nacional, clases dentro de naciones frente a clases que atraviesan naciones. Si pensamos en esas formas como reflejos caleidoscópicos de una realidad fundamental que posee una estructura raramente visible al ojo desnudo del observador (como el mundo del átomo para el físico), pero que se puede percibir como un modelo evolutivo, podremos comenzar a comprender la realidad social del sistema-mundo capitalista del que formamos parte, a fin de transformarlo mejor y más rápidamente.

---

guiente, la desigual capacidad productiva. *En el fondo es, por tanto, como cualquier derecho, un derecho a la desigualdad* [...], para evitar todos esos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.

V. ADORATSKY (ed.), *Karl Marx: Selected Works*, Nueva York, International Publications, sin fecha, vol. 2, pp. 563-565 [ed. cast.: K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, vol. 2, cit., pp. 15-17].



XXI La burguesía: concepto y realidad

Durante más de un siglo hemos venido hablando de proletarización; con este artículo pretendía mostrar que la burguesización es un proceso paralelo y que una vez que se examina, se descubre con sorpresa que el burgués, en su práctica histórica, resulta ser casi lo contrario de lo que se afirmaba. Entendida la burguesización como proceso, se pueden eliminar falsos problemas largo tiempo debatidos y validar empíricamente el pronóstico de Marx de que el capitalismo supone una polarización cada vez más aguda en dos categorías sociales enfrentadas.

Définir le bourgeois? Nous ne serions pas d'accord.
Ernest Labrousse[1]

En la mitología del mundo moderno, el protagonista por excelencia es el burgués. Héroe para unos, villano para otros, fuente de inspiración o aliciente para la mayoría, el burgués ha sido el artífice de la configuración del presente y de la destrucción del pasado. En inglés se tiende a evitar el término *bourgeois* y se prefiere, en general, la locución *middle class(es)* [clase(s) media(s)]. Resulta un tanto irónico que, pese al alabado individualismo del pensamiento anglosajón, no exista en inglés un término adecuado para designar al individuo perteneciente a esa(s) «clase(s) media(s)». Los lingüistas nos cuentan que el término apareció por primera vez en su forma latina, *burgensis,* hacia 1007, y está registrado su uso en francés, como *burgeis*, hacia 1100. En un primer momento se

[1] E. Labrousse, «Voies nouvelles vers une histoire de la bourgeoisie occidentale aux XVIII et XIX siècles (1750-1850)», en G. C. Sansoni (ed.), *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, IV: Storia Moderna*, Florencia, 1955, p. 367.

aplicaba a los habitantes de un *burgo,* un área urbana, caracterizados como «libres»[2]. ¿Libres de qué? De las obligaciones que constituían el cemento social y el nexo económico del sistema feudal. El burgués *no era* campesino ni siervo, pero *tampoco* era noble.

Así pues, desde el comienzo cabe constatar una anomalía y una ambigüedad. La anomalía consistía en que el burgués carecía de acomodo lógico en la estructura jerárquica y en el sistema de valores del feudalismo, cuyos tres órdenes clásicos cristalizaron precisamente en el momento en que nacía el concepto de «burgués»[3]. La ambigüedad consistía en que ese término era, y sigue siendo, al mismo tiempo honorífico y despectivo, un cumplido y un reproche. Se dice que a Luis XI le enorgullecía el título honorífico de «burgués de Berna»[4]. Sin embargo, Molière escribió una sátira mordaz sobre «le bourgeois gentilhomme», y Flaubert dijo: «J'appelle bourgeois quiconque pense bassement» [«yo llamo burgués a cualquiera que piensa bajamente»].

Como este burgués medieval no era señor ni campesino, se le acabó considerando miembro de una clase intermedia, *a middle class*. Y ahí comenzó otra ambigüedad. ¿Eran burgueses todos los habitantes de los burgos o sólo algunos? ¿Los artesanos eran burgueses o sólo pequeñoburgueses o no eran en absoluto burgueses? Con el uso, el término acabó por identificarse en la práctica con cierto nivel de ingresos –con una posición acomodada–, lo que suponía posibilidades tanto de consumo (estilo de vida) como de inversión (capital).

El empleo del término evolucionó siguiendo estos dos ejes: consumo y capital. Por un lado, el estilo de vida del burgués difería del de los nobles y del de los campesinos/artesanos. Con respecto a estos últimos, el estilo de vida burgués suponía confort, buenos modales, limpieza. Sin embargo, en relación con el noble implicaba cierta ausencia de auténtico lujo y cierta torpeza en el comportamiento social (de ahí las burlas hacia el *parvenu* o *nouveau riche).* Mucho después, cuando la vida urbana se hizo más rica y compleja, el estilo de vida burgués pudo contraponerse también al del artista o el intelectual, representando el orden, el convencionalismo, la sobriedad y la mediocridad, frente a todo lo que se consideraba espontáneo, más libre, alegre e inteligente; en definitiva, lo que hoy llamamos «contracultural». Por último, el desarrollo capitalista posibilitó que los proletarios adoptaran un estilo de vida seudoburgués, aunque no, claro está, el papel económico del capitalista; a eso se le llamó «aburguesamiento».

Pero si bien es cierto que el burgués emblematizado por Babbitt[5] ha sido el centro del discurso cultural moderno, el burgués como capitalista ha sido el centro del discur-

---

[2] G. MATORÉ, *Le vocabulaire et la société médievale,* París, PUF, 1985, p. 2292.

[3] G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978 [ed. cast.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Petrel, 1979].

[4] M. CANARD, «Essai de sémantique: le mot "bourgeois"», *Revue de Philosophie Française et de Littérature* XXVIII (1933), p. 33.

[5] Personaje de Sinclair Lewis, 1922 [N. del T.].

so político-económico moderno. El burgués era el que capitalizaba los medios de producción, contratando trabajadores asalariados que, a su vez, fabricaban artículos que se vendían en el mercado. En la medida en que los ingresos procedentes de las ventas superan los costes de producción, incluidos los salarios, decimos que hay beneficio, objetivo presumible del capitalista burgués. Hay quienes han celebrado las virtudes de la función social del burgués como empresario creador y también quienes han denunciado los vicios de la función social del burgués como explotador parásito. Sin embargo, tanto admiradores como críticos han solido coincidir en que el burgués, este burgués capitalista, era la fuerza dinámica fundamental de la vida económica moderna; para todos desde el siglo XIX, para muchos desde el siglo XVI, para algunos incluso desde antes.

DEFINICIONES DEL SIGLO XIX

Del mismo modo que el concepto de «burgués» designaba un estrato intermedio entre el noble/terrateniente y el campesino/artesano, la era de la burguesía o sociedad burguesa se definía desde dos perspectivas: en relación con el pasado, como progreso con respecto al feudalismo, y en relación con el futuro como promesa (o amenaza) del socialismo. Esta definición fue a su vez un fenómeno del siglo XIX, que se consideraba a sí mismo y ha sido considerado después por la mayor parte de la gente como el siglo del triunfo de la burguesía, el momento histórico por excelencia del burgués, como concepto y como realidad. ¿Hay mejor representación de la civilización burguesa en nuestra conciencia colectiva que la Gran Bretaña victoriana, taller del mundo, centro neurálgico de la misión del hombre blanco, en la que nunca se ponía el sol, responsable, científica, civilizada?

Así pues, la realidad burguesa, tanto en lo cultural como en lo político-económico, es algo que todos conocemos a fondo y que ha sido descrito de manera notablemente similar por las tres grandes corrientes ideológicas del siglo XIX, esto es, el conservadurismo, el liberalismo y el marxismo. En sus respectivas concepciones del burgués, estas tres corrientes han tendido a coincidir en su función ocupacional (en los primeros tiempos generalmente comerciante, y después empleador de mano de obra asalariada y propietario de los medios de producción; ante todo, alguien cuyos trabajadores eran productores de bienes), su móvil económico (el afán de lucro, el deseo de acumular capital) y su perfil cultural (prudente, racional, egoísta). Cabría pensar que esa unanimidad surgida en el siglo XIX en torno a un concepto tan fundamental debería haber inducido a que todos lo utilizáramos sin vacilación y con escaso debate. Pero Labrousse nos dice que no nos pondríamos de acuerdo en una definición y nos exhorta a examinar a fondo la realidad empírica, ampliando cuanto sea posible nuestro campo de observación. Aunque la exhortación de Labrousse se remonta a 1955, no me parece que la comunidad científica mundial haya respondido a su desafío. ¿Por qué? Examinemos cinco contextos en los que

la utilización del concepto de burgués/burguesía en el trabajo de los historiadores y otros científicos sociales ha generado incomodidad, si no en ellos mismos, sí en muchos de sus lectores. Tal vez el análisis de ese malestar nos ayude a encontrar las claves para una mejor sintonía entre el concepto y la realidad.

1. Los historiadores han descrito repetidamente un fenómeno al que llaman «aristocratización de la burguesía». Algunos han apuntado, por ejemplo, su manifestación en las Provincias Unidas durante el siglo XVII[6]. En la Francia del *Ancien Régime*, la *noblesse de robe* creada por la venalidad de los cargos públicos equivalía prácticamente a una institucionalización de ese fenómeno. Se trata, evidentemente, de lo que Thomas Mann describía en *Los Buddenbrook:* la trayectoria típica de transformación de las pautas sociales de una dinastía familiar rica, desde el gran empresario hasta el artífice de la consolidación económica, el mecenas de las artes y finalmente, en la actualidad, el libertino decadente o el hedonista-idealista marginal.

¿Qué deberíamos constatar ahí? Que, por alguna razón y en determinado momento de su vida, el burgués parece renunciar tanto a su estilo cultural como a su papel político-económico en favor de un rol «aristocrático», que desde el siglo XIX no ha sido necesariamente el de la aristocracia nobiliaria, sino simplemente el de la riqueza añeja. El símbolo formal tradicional de ese fenómeno ha sido la adquisición de terrenos, marcando la transformación del burgués propietario de fábricas y urbano al noble terrateniente y rural.

¿A qué se debe esa línea de actuación del burgués? La respuesta es obvia. En términos de *status* social y del discurso cultural del mundo moderno, desde el siglo XI hasta nuestros días siempre ha sido «mejor» o más deseable ser aristócrata que burgués. Ahora bien, eso no deja de ser notable, por dos razones. En primer lugar, no dejan de repetirnos que la figura dinámica de nuestro proceso político-económico es y ha sido –desde el siglo XIX, desde el siglo XVI, quizás incluso desde antes– el burgués. ¿Por qué abandonar el centro del escenario para ocupar un rincón de la escena social cada vez más arcaico? En segundo lugar, aunque lo que denominamos feudalismo u orden feudal cantaba las alabanzas de la nobleza en sus representaciones ideológicas, el capitalismo dio origen a otra ideología que cantaba precisamente las del burgués. Esa nueva ideología ha sido la dominante, al menos en el centro de la economía-mundo capitalista, desde hace al menos ciento cincuenta o doscientos años. Sin embargo, el fenómeno de los Buddenbrook avanza rápidamente. Y en Gran Bretaña, incluso en nuestros días, un título vitalicio se considera un honor.

2. Un concepto polémico importante del pensamiento contemporáneo, habitual en los escritos marxistas aunque no se limite a ellos, es el de la «traición de la burguesía» a su misión histórica. En realidad, este concepto se refiere al hecho de que en ciertos países, los menos

---

[6] D. J. ROORDA, «The Ruling Classes in Holland in the Seventeenth Century», en J. S. BROMLEY y E. H. KOSSMAN (eds.), *Britain and the Netherlands,* II, Groninga, 1964, p. 119; «Party and Faction», *Acta Historica Neerlandica* II (1967), pp. 196-197.

«desarrollados», la burguesía local (nacional) le ha dado la espalda a su rol económico «normal» o esperable convirtiéndose en terrateniente o rentista, es decir, «aristócrata». Pero se trata de algo más que un fenómeno individual, nos referimos a su aristocratización colectiva concebible en términos de biografía colectiva. Es decir, se trata de localizar esta transformación en una especie de calendario nacional. Partiendo de una teoría implícita de las etapas del desarrollo, en un momento dado la burguesía debería hacerse con el aparato estatal, crear lo que se denomina un «Estado burgués», industrializar el país y acumular colectivamente cantidades importantes de capital; en resumen, seguir la supuesta trayectoria histórica de Gran Bretaña. Pasado ese momento, quizá sea menos importante que los burgueses se «aristocraticen». Pero, con anterioridad, esas transformaciones individuales hacen más difícil (incluso imposible) la transformación colectiva nacional. Durante el siglo XX este tipo de análisis ha servido para respaldar una importante estrategia política. Los partidos de la Tercera Internacional y sus sucesores lo han utilizado como justificación de la denominada «teoría de la revolución nacional en dos etapas», según la cual los partidos socialistas no sólo tienen la responsabilidad de llevar a cabo la revolución proletaria (o segunda etapa), sino también de desempeñar un papel fundamental en la revolución burguesa (o primera etapa). Según esta tesis, la primera etapa es históricamente «necesaria», y puesto que la burguesía nacional en cuestión ha «traicionado» su papel histórico, incumbe al proletariado la tarea de desempeñarlo en su lugar.

La idea en su conjunto resulta, en realidad, doblemente curiosa. Es curioso que se piense que una clase social, el proletariado, tiene la obligación y la posibilidad social de realizar las tareas históricas (con independencia de lo que esto signifique) de otra clase social, la burguesía. (Por cierto, aunque de hecho el iniciador de esta estrategia fue Lenin, o al menos contó con su bendición, nos recuerda mucho el moralismo por el que Marx y Engels criticaron a los socialistas utópicos.) Pero la idea de «traición» resulta todavía más curiosa cuando se examina desde el ángulo de la propia burguesía. ¿Por qué «traicionaría» una burguesía nacional su papel histórico? Presumiblemente, cumplir su papel histórico sólo le supondría beneficios. Y puesto que todos –conservadores, liberales, marxistas– coinciden en que los capitalistas burgueses siempre defienden sus propios intereses, ¿cómo es que en este caso no parecen saber dónde se encuentran? Es, más que un enigma, una afirmación contradictoria. Su rareza se ve acentuada por el hecho de que, cuantitativamente, el número de burguesías nacionales que supuestamente han «traicionado» su misión histórica resulta no ser reducido, sino muy amplio; de hecho, la inmensa mayoría.

PROPIEDAD Y CONTROL

3. La idea de la «aristocratización de la burguesía» se ha solido aplicar a los países europeos sobre todo en los siglos XVI a XVIII, y la de la «traición de la burguesía», a países no europeos en el siglo XX. Sin embargo, existe una tercera expresión que se ha aplicado fun-

damentalmente a Estados Unidos y Europa occidental a finales del siglo XIX y en el siglo XX. En 1932 Berle y Means escribieron un célebre libro en el que señalaban una tendencia de la historia estructural de la empresa moderna que denominaban «disociación entre la propiedad y el control»[7], con lo que aludían a la modificación desde una situación en la que el propietario legal de una empresa era también su director, a otra (la corporación moderna) en la que los propietarios legales son muchos, están dispersos y prácticamente se limitan a invertir capital monetario, mientras que los directivos, investidos de todo el poder real para tomar decisiones en el terreno económico, no son necesariamente ni siquiera propietarios parciales, sino, en términos formales, empleados asalariados. Todos reconocen ahora que esta realidad del siglo XX no concuerda con la descripción decimonónica del papel económico del burgués, ni con la liberal ni con la marxista.

El ascenso de esta forma corporativa de empresa ha hecho algo más que cambiar las estructuras en la cúspide de las empresas: ha engendrado una nueva capa social. En el siglo XIX Marx previó que, a medida que el capital se centralizara, se iría produciendo una creciente polarización de las clases, de modo que finalmente sólo quedarían una burguesía (muy pequeña) y un proletariado (muy numeroso). Eso significaba en la práctica que, en el curso del desarrollo capitalista, desaparecerían dos grandes grupos sociales, los pequeños productores agrícolas independientes y los pequeños artesanos urbanos independientes, a través de un doble proceso: algunos se convertirían en grandes empresarios (es decir, burgueses) y la mayoría se convertiría en trabajadores asalariados (es decir, proletarios). Aunque en general los liberales no compartían ese pronóstico, ningún aspecto de la predicción de Marx como tal predicción social era incompatible con las tesis liberales. Conservadores como Carlyle pensaban que la predicción marxista era básicamente correcta, y esa idea les hacía temblar.

De hecho, Marx tenía razón, y el número de integrantes de las dos categorías sociales intermedias antes mencionadas se ha reducido espectacularmente en todo el mundo durante los últimos ciento cincuenta años. Sin embargo, desde la Segunda Guerra Mundial los sociólogos han venido advirtiendo, hasta convertirse en un auténtico lugar común, que la desaparición de esas dos capas ha coincidido con la aparición de otras nuevas. Comenzó a hablarse de que, a medida que desaparecía la «antigua clase media», comenzaba a nacer una «nueva clase media»[8], expresión que aludía al creciente estrato de profesionales, en gran parte asalariados, que ocupaban posiciones directivas o cuasi directivas en las estructuras empresariales en virtud de los conocimientos adquiridos en la universidad; al principio fueron sobre todo los «ingenieros», después los profesionales del derecho y de la sanidad, los especialistas en marketing, los analistas informáticos, etcétera.

---

[7] Adolf BERLE y Gardiner MEANS, *The Modern Corporation and Private Property*, Nueva York, Commerce Clearing House, 1932.

[8] Véase un notable ejemplo en Charles Wright MILLS, *White Collar; The American Middle Classes*, Nueva York, 1951 [ed. cast.: *Las clases medias en Norteamérica*, Madrid, Aguilar, 1973].

Al respecto debemos formular dos observaciones. En primer lugar, señalar una confusión lingüística. Se supone que estas «nuevas clases medias» son un «estrato intermedio» (al igual que en el siglo XI), aunque ahora localizado entre la «burguesía», los «capitalistas» o «los altos directivos» y el «proletariado» o los «trabajadores». La burguesía del siglo XI era el estrato *intermedio*, pero en la terminología del siglo XX ese término alude al estrato superior, en una situación en la que muchos continúan refiriéndose a tres estratos identificables. Esta confusión se vio reforzada en la década de 1960 por los intentos de dar a las «nuevas clases medias» el nombre de «nuevas clases trabajadoras», con lo que se trataba de reducir el número de estratos de tres a dos[9]. Este cambio de denominación se vio fomentado sobre todo por sus implicaciones políticas, pero apuntaba a otra realidad cambiante: las diferencias entre el estilo de vida y el nivel de ingresos de los trabajadores cualificados y los de estos profesionales asalariados se iban reduciendo.

En segundo lugar, estas «nuevas clases medias» eran difíciles de describir con las categorías de análisis del siglo XIX. Satisfacían algunos de los criterios definitorios del concepto de «burgués»: eran «acomodadas»; tenían algún dinero para invertir (aunque no demasiado, y principalmente en forma de acciones y obligaciones); actuaban sin duda en defensa de sus propios intereses, tanto económicos como políticos. Sin embargo, podían equipararse a los trabajadores asalariados en la medida en que vivían principalmente de la remuneración de su trabajo, y no de ingresos procedentes de propiedades; en esa medida eran «proletarios». Su estilo de vida, a menudo un tanto hedonista, no se adaptaba al puritanismo asociado a la cultura burguesa; en esa medida eran «aristócratas».

4. En el Tercer Mundo surgió un equivalente a las «nuevas clases medias». Cuando tras la Segunda Guerra Mundial un país tras otro fue alcanzando la independencia, los analistas comenzaron a prestar atención al ascenso de un estrato muy significativo: los cuadros instruidos al servicio de los gobiernos, cuyos niveles de ingresos los situaban en una posición económica desahogada en comparación con la mayor parte de sus compatriotas. En África, donde estos cuadros aparecieron con mayor nitidez habida cuenta de la práctica ausencia de otras categorías «acomodadas», se creó un nuevo concepto para designarlos: «burguesía administrativa». La burguesía administrativa era tradicionalmente «burguesa» en cuanto a su estilo de vida y valores sociales. Representaba el soporte social de la mayoría de los nuevos regímenes, hasta el punto de que Fanon afirmó que los Estados de partido único africanos eran «dictaduras de la burguesía», precisamente de esta burguesía[10]. Y sin embargo esos funcionarios no tenían nada de burgueses en lo que se refiere a los roles económicos tradicionales de los burgueses como empresarios, empleadores

[9] Véase, por ejemplo, André GORZ, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, París, Seuil, 1964 [ed. cast.: *Estrategia obrera y neocapitalismo,* México DF, Era, 1969].

[10] Frantz FANON, *The Wretched of the Earth,* Nueva York, 1964, pp. 121-163 [ed. orig.: «Les damnés de la terre», *Cahiers libres* 27-28 (1961), p. 124; ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 151, y Tafalla, Txalaparta, 1999].

de mano de obra, innovadores, capaces de asumir riesgos y ávidos del máximo beneficio. Pues bien, eso no es en absoluto correcto. La burguesía administrativa sí desempeñó a menudo esos roles económicos clásicos, pero cuando lo hizo, fue denunciada por «corrupción» en lugar de recibir parabienes.

5. Hay una quinta esfera en la que el concepto de burguesía y/o clases medias ha desempeñado un papel confuso aunque fundamental: el análisis de la estructura del Estado en el mundo moderno. Una vez más, tanto los conservadores como los liberales o los marxistas suponían que la aparición del capitalismo estaba de algún modo relacionada con el control político de la maquinaria del Estado y estrechamente vinculada a él. Los marxistas afirmaban que una economía capitalista requería un Estado burgués, idea resumida sucintamente en el aforismo «El Estado es el comité ejecutivo de la clase dominante»[11]. El núcleo de la interpretación *whig* de la historia era que el camino hacia la libertad humana discurría de forma paralela en las esferas económica y política. El *laissez-faire* suponía una democracia representativa, o al menos un régimen parlamentario. ¿De qué se quejaban los conservadores, sino de la profunda relación entre la disponibilidad de dinero y el declive de las instituciones tradicionales (ante todo en lo que se refiere a las estructuras estatales)? Cuando los conservadores hablaban de Restauración, lo que trataban de restaurar era la monarquía y los privilegios aristocráticos.

Con todo, señalemos algunas voces en permanente desacuerdo. En la patria por excelencia del triunfo burgués, la Gran Bretaña victoriana, coincidiendo con su apogeo, Walter Bagehot examinó el papel fundamental de la monarquía en el mantenimiento de las condiciones que permiten a un Estado moderno, a un sistema capitalista, sobrevivir y prosperar[12]. Max Weber insistió en que la burocratización del mundo, que en su opinión constituía el proceso fundamental de la civilización capitalista, nunca sería viable en la cúspide del sistema político[13]. Y Joseph Schumpeter afirmó que, como la burguesía era efectivamente incapaz de prestar atención a las advertencias de Bagehot, el edificio del poder acabaría derrumbándose inevitablemente. La burguesía, al insistir en gobernar, provocaría su propia ruina[14]. Los tres autores mantenían que la ecuación economía burguesa/Estado burgués no era tan sencilla como parecía.

En el campo marxista, la teoría del Estado o de la base clasista del Estado (burgués) ha sido una de las cuestiones más espinosas de los últimos treinta años, como se ha puesto de

---

[11] K. MARX y F. ENGELS, *The Communist Manifesto* [1848], Nueva York, 1948 [ed. cast.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Ediciones Akal, 2001].

[12] W. BAGEHOT, *The English Constitution* [1867], Londres, Cox & Wyman, 1964; Oxford World's Classics, 2001.

[13] Max WEBER, *Economy and Society* [1922], III, Nueva York, Bedminster Press, 1968; por ejemplo, pp. 1403-1405 [ed. cast.: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969].

[14] Joseph SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, 1942, cap. 12 [ed. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia,* Madrid, Aguilar, 1971; Barcelona, Orbis, 1983; Folio, 1984].

manifiesto en especial en los debates entre Nicos Poulantzas y Ralph Miliband[15]. La frase «autonomía relativa del Estado» se ha convertido en un cliché que disfruta de un amplio apoyo. ¿A qué se refiere si no al hecho de que en la actualidad se reconocen tantas versiones de la «burguesía» o de las «clases medias» que resulta difícil afirmar que una cualquiera de ellas controle realmente el Estado tan directamente como sugiere el aforismo marxista? Tampoco parece que esas distintas versiones se unan para formar una sola clase o grupo.

EL CONCEPTO RECONSIDERADO

Así pues, el concepto de burgués, tal como nos ha llegado desde sus comienzos medievales, pasando por sus avatares en la Europa del Antiguo Régimen y más tarde de la industrialización del siglo XIX, parece difícil de emplear con claridad cuando hablamos del mundo del siglo XX, y más aún como un hilo de Ariadna para interpretar la evolución histórica del mundo moderno. Sin embargo, nadie parece dispuesto a descartarlo por completo. No conozco ninguna interpretación histórica seria de este mundo moderno nuestro de la que esté ausente el concepto de burguesía o, alternativamente, el de las clases medias, y por una buena razón: es difícil contar una historia sin su protagonista principal. Aun así, cuando un concepto muestra una persistente falta de adecuación a la realidad en todas sus interpretaciones ideológicas importantes y diversas, quizás haya llegado el momento de revisarlo y evaluar de nuevo cuáles son en realidad sus características esenciales.

Comenzaré señalando otro ejemplo curioso de historia intelectual. Todos somos muy conscientes de que el proletariado o, si se prefiere, los trabajadores asalariados no han estado siempre ahí, sino que aparecieron en determinado momento. Hubo un tiempo en el que la mayor parte de la fuerza de trabajo mundial estaba formada por productores agrícolas rurales que obtenían ingresos de diferentes tipos pero rara vez en forma de salario. En la actualidad, una gran parte (cada vez mayor) de la fuerza de trabajo mundial es urbana y en su mayoría obtiene sus ingresos en forma de salario. Unos llaman a este cambio «proletarización», y otros «formación de la clase obrera»[16]. Son muchas las teorías sobre este proceso, que ha suscitado numerosos estudios.

---

[15] Ralph MILIBAND, *The State in Capitalist Society*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969 [ed. cast.: *El Estado en la sociedad capitalista*, México DF, Siglo XXI, 1970]; N. POULANTZAS, *Political Power and Social Classes*, Londres, NLB, 1973 [ed. orig.: *Pouvoir politique et classes sociales de l'Etat capitaliste*, París, Maspero, 1968 (t. 1) y 1971 (t. 2); ed. cast.: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1974; Madrid, Siglo XXI, 1978]; por último, véase el debate en *New Left Review* I, núms. 58, 59, 82 y 95.

[16] E. P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, ed rev., Harmondsworth, Penguin, 1968 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* Barcelona, Crítica, 1989].

También somos conscientes, aunque esta circunstancia sea menos relevante para la mayoría de nosotros, de que el porcentaje de personas que pueden llamarse burguesas (en uno u otro sentido) es mucho mayor en la actualidad, y de que ha aumentado constantemente, tal vez desde el siglo XI y sin duda desde el XVI. Sin embargo, que yo sepa, prácticamente nadie habla de la «burguesización» como proceso paralelo al de la «proletarización», y no se escriben libros sobre la formación de la burguesía, sino en todo caso sobre «les bourgeois conquérants»[17]. Es como si la burguesía fuera algo dado, con la capacidad de actuar sobre los demás: sobre la aristocracia, sobre el Estado, sobre los trabajadores. Parece como si no tuviera orígenes y hubiera surgido ya adulta y armada de la cabeza de Zeus.

Deberíamos ser capaces de detectar un *deus ex machina* tan obvio, pues como tal se nos muestra. Para lo único realmente importante que ha servido el concepto de burguesía/clases medias ha sido para explicar los orígenes del mundo moderno. El mito nos cuenta que en otro tiempo existía el feudalismo, es decir, una economía no comercial y no especializada. Había señores y campesinos. También había (¿sólo por azar?) algunos burgueses urbanos que producían y comerciaban en el mercado. Las clases medias crecieron, extendieron el ámbito de las transacciones monetarias y con ello abrieron paso a las maravillas del mundo moderno. En una versión ligeramente distinta, aunque esencialmente transmite la misma idea, la burguesía no sólo surgió (en la esfera económica), sino que posteriormente irrumpió (en la esfera política) para derrocar a la aristocracia dominante hasta esos momentos. Para que el mito tenga sentido, la burguesía/clases medias debe ser un dato intemporal, ya que un análisis de su constitución histórica pondría en duda inevitablemente la coherencia explicativa del mito. Por eso no se ha llevado a cabo tal análisis, al menos de forma exhaustiva.

La reificación de un actor existencial, el burgués urbano de finales de la Edad Media, convirtiéndolo en una esencia trascendente, el burgués que conquista el mundo moderno, lleva consigo una mistificación de su psicología o de su ideología. Se supone que este burgués es «individualista». Una vez más, adviértase la coincidencia entre conservadores, liberales y marxistas. Las tres escuelas de pensamiento han afirmado que, a diferencia de épocas pasadas (y para los marxistas en particular, a diferencia de las futuras), existe un agente social importante, el empresario burgués, que se preocupa por sí mismo y sólo por sí mismo. No reconoce ningún compromiso social, ninguna limitación social (o muy pocas), siempre aplica un cálculo benthamiano de placer y dolor. Para los liberales del siglo XIX en eso consistía el ejercicio de la libertad, y afirmaban con cierto misterio que si todo el mundo actuara sinceramente así, todos saldríamos beneficiados. No habría perdedores, sólo ganadores. Los conservadores del siglo XIX y los marxistas coincidieron en el espanto moral y el escepticismo sociológico frente a esa despreocupación liberal. Lo que para los liberales era ejercicio de la «libertad» y fuente de progreso humano, para ellos conduciría a un estado de «anarquía»,

---

[17] C. MORAZÉ, *Les bourgeois conquérants du XIXe siècle,* París, Armand Colin, 1957.

indeseable por sí mismo y que a largo plazo disolvería los vínculos sociales que mantenían unida a la sociedad.

No voy a negar que haya habido una fuerte tendencia «individualista» en el pensamiento moderno, cuya influencia alcanzó su apogeo en el siglo XIX, ni que esta tendencia se reflejara –como causa y como consecuencia– en el comportamiento social de importantes agentes sociales en el mundo moderno. Pero sí deseo advertir contra la pirueta lógica efectuada al pasar de considerar el individualismo *una* realidad social importante a considerarlo *la única* realidad social importante del mundo moderno, de la civilización burguesa, de la economía-mundo capitalista. Simplemente no ha sido así.

El problema básico reside en la imagen que nos hacemos de cómo funciona el capitalismo. Dado que el capitalismo precisa que los factores de la producción –trabajo, capital y mercancías– fluyan libremente, suponemos que los capitalistas desean una libertad de circulación *total*, cuando en realidad lo que desean es una libertad de circulación *parcial*. Como el capitalismo funciona a través de los mecanismos del mercado, basados en la «ley» de la oferta y la demanda, suponemos que requiere, y que los capitalistas desean, un mercado perfectamente competitivo, cuando lo que requiere y los capitalistas desean realmente son mercados que puedan utilizarse y eludirse al mismo tiempo, una economía que combine de forma adecuada la competencia y el monopolio. Como el capitalismo es un sistema que recompensa el comportamiento individualista, suponemos que requiere, o que los capitalistas desean, que todos actúen basándose en motivaciones individualistas, mientras que en realidad requiere y los capitalistas desean que tanto burgueses como proletarios incorporen una fuerte dosis de orientación social antiindividualista a sus mentalidades. Como el capitalismo es un sistema construido sobre la base jurídica del derecho a la propiedad, suponemos que requiere y que los capitalistas desean que la propiedad sea sacrosanta y que el derecho a la propiedad privada se amplíe cada vez a más aspectos de la interacción social, mientras que en realidad toda la historia del capitalismo ha supuesto un constante declive, no una ampliación, del derecho a la propiedad. Como el capitalismo es un sistema en el que los capitalistas siempre han defendido el derecho a adoptar decisiones económicas por razones puramente económicas, suponemos que esto significa que son alérgicos a la injerencia política en sus decisiones, cuando en realidad siempre han pretendido, con toda coherencia, utilizar la maquinaria del Estado y han acogido con agrado la idea de primacía de lo político.

ACUMULACIÓN INCESANTE

En pocas palabras, el error inherente a nuestro concepto de burgués consistía en nuestra lectura invertida (por no decir perversa) de la realidad histórica del capitalismo. Si el capitalismo es algo, es un sistema basado en la lógica de la acumulación *incesante* de capital. Es esta ambición sin fin lo que se ha elogiado o condenado como su es-

píritu prometeico[18]. Esta insaciabilidad, en opinión de Emile Durkheim, tenía como contrapartida permanente la anomia[19], y era de esa avidez sin límites, insistía Erich Fromm, de lo que todos tratamos de huir[20].

Cuando Max Weber intentó analizar la vinculación necesaria entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, describió las implicaciones sociales de la teología calvinista de la predestinación[21]. Si Dios fuera omnipotente, y si sólo una minoría pudiera salvarse, los seres humanos no podrían hacer nada para asegurar su pertenencia a esa minoría, ya que ello significaría que podrían determinar la voluntad de Dios y éste no sería omnipotente [Weber señalaba no obstante que esto podía ser lógicamente correcto, pero era psico-lógicamente inaceptable]. Psicológicamente, se podría deducir de esta lógica que cualquier conducta es permisible, puesto que todo está predestinado, o podríamos caer en la depresión total, y por tanto en la pasividad, puesto que toda conducta es fútil en términos de su único objetivo legítimo, la salvación. Weber argumentaba que una lógica en conflicto con una psico-lógica no puede sobrevivir y debe someterse. Así sucedió en el caso del calvinismo, que añadió al principio de la predestinación la posibilidad de la presciencia, al menos negativa. Aunque no podamos influir en el comportamiento de Dios mediante nuestros actos, ciertas modalidades de comportamiento negativo o pecaminoso actúan como signos de ausencia de gracia. Psicológicamente, todo era correcto. Se nos instaba a comportarnos de manera adecuada, ya que en caso contrario nuestro comportamiento mostraría claramente que Dios nos había abandonado.

Me gustaría hacer un análisis paralelo al de Weber, distinguiendo entre la lógica y la psico-lógica de la ética capitalista. Si el objetivo es la acumulación incesante de capital, el eterno trabajo duro y la abnegación siempre son lógicamente *de rigueur*. Los beneficios tienen su ley de hierro, al igual que los salarios. Un céntimo gastado inmoderadamente es un céntimo sustraído al proceso de inversión y por consiguiente a la acumulación de capital. Ahora bien, aunque la ley de hierro de los beneficios sea lógicamente estricta, es psico-lógicamente imposible. ¿De qué sirve ser capitalista, empresario, burgués, si no se obtiene una recompensa personal? Obviamente no serviría de nada, y nadie lo haría. Sin embargo, lógicamente esto es lo que se exige. Hay, pues, que cambiar la lógica o el sistema no funcionará nunca; y es obvio que hace cierto tiempo que funciona.

---

[18] David LANDES, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 [ed. cast.: *Progreso tecnológico y revolución industrial,* Madrid, Tecnos, 1979]

[19] Emile DURKHEIM, *Suicide* [1897], Glencoe, Free Press, 1951 [ed. cast.: *El suicidio*, Madrid, Ediciones Akal, 1992].

[20] Erich FROMM, *Escape from Freedom*, Nueva York, Avon Books, 1941 [ed. cast.: *El miedo a la libertad,* Buenos Aires, Paidós, 1962].

[21] M. WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [1904-05], Londres, Allen & Unwin, 1930 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2003].

Del mismo modo que la presciencia modificó (y en última instancia socavó) la combinación omnipotencia-predestinación, la renta modificó (y en última instancia minó) la combinación acumulación-ahorro. Como sabemos, los economistas clásicos (incluido Marx, el último de los economistas clásicos) presentaron la renta como auténtica antítesis del beneficio. Pero no es su antítesis, sino una de sus modalidades. Los economistas clásicos vieron una evolución histórica desde la renta hacia el beneficio, que se tradujo en nuestro mito histórico de que la burguesía derrocó a la aristocracia. Sin embargo, esto es erróneo en dos sentidos: la secuencia temporal es a corto plazo y no a largo plazo, y su dirección es la opuesta. Todos los capitalistas pretenden transformar el beneficio en renta. Esto se traduce en la siguiente afirmación: el objetivo primordial de todos los «burgueses» es convertirse en «aristócratas»; y se trata de un objetivo a corto plazo, no en la *longue durée*.

¿Qué es la «renta»? En términos estrictamente económicos, es el ingreso que se deriva del control de alguna realidad espacio-temporal concreta de la que no puede decirse que sea en algún sentido creación del propietario o resultado de su trabajo (ni siquiera de su trabajo como empresario). Si tengo la suerte de poseer un terreno en las proximidades de un vado fluvial y cobro un peaje por pasar por mis tierras, recibo una renta. Si permito que otros trabajen en mi tierra por su cuenta o que vivan en un edificio de mi propiedad y recibo un pago por ello, soy un rentista. En la Francia del siglo XIX, los rentistas eran definidos en los documentos como «burgueses que viven noblemente de sus ingresos», es decir, sin ejercer el comercio ni profesión alguna[22].

Ahora bien, en cada uno de estos casos no es del todo cierto que yo no haya hecho nada para adquirir la ventaja que ha generado la renta. He tenido la previsión o la suerte de haber adquirido algún tipo de derecho de propiedad que me permite legalmente obtener la renta. El «trabajo» que permitió la adquisición de ese derecho de propiedad tiene dos características: en primer lugar, se realizó en el pasado, no en el presente (a menudo hace mucho tiempo, es decir, por un antepasado). En segundo lugar, exigió la santificación por parte de la autoridad política, sin la cual no podría generar dinero en el presente. Así pues, renta = pasado, y renta = poder político.

La renta va a parar a quienes ya son propietarios, no a quien pretende, con su trabajo actual, adquirir una propiedad. Por lo tanto, la renta siempre está sometida a de-

---

[22] G. V. TAYLOR, «The Paris Bourse on the Eve of the Revolution», *American Historical Review* LXVII (4 de julio de 1961), p. 954. Véase también M. VOYELLE y D. RÓCHE, «Bourgeois, Rentiers and Property Owners. Elements for Defining a Social Category at the End of the Eighteenth Century», en J. KAPLOW (ed.), *New Perceptions and the French Revolution: Readings in Historical Sociology,* Nueva York, 1961 [ed. orig.: «Bourgeois, Rentiers, propriétaires. Eléments pour la définition d'une catégorie parciale à la fin du XVIII siècle», en MINISTÈRE DE L'EDUCATION, COMITÉ DES TRAVAUX HISTORIQUES ET SCIENTIFIQUES, *Actes du QuatreVingt-Quatriéme Congrès National des Sociétes Savantes,* Dijon 1959, *Section d'Historie Moderne et Contemporaine,* 419-452]; y R. FORSTER, «The Middle Class in Western Europe: An Essay», en J. SCHNEIDER (ed.), *Wirtschaftskraften und Wirtschaftwege: Beitrage zur Wirtschaftsgeschichte*, 1978.

safío. Y como su garantía es política, siempre está sometida a un desafío político. Quien venza en él adquirirá, como consecuencia, la propiedad. A partir de ese momento, sus intereses le imponen la defensa de la legitimidad de la renta.

La renta es un mecanismo para aumentar la tasa de beneficio por encima de la que se obtendría en un mercado verdaderamente competitivo. Volvamos al ejemplo del cruce del río. Supongamos que se trata de un río en el que sólo existe un punto lo bastante estrecho para permitir la construcción de un puente. Se plantean diversas alternativas. El Estado puede proclamar que toda la tierra es potencialmente privada, y que las personas propietarias de las parcelas situadas en ambas orillas de ese punto más estrecho pueden construir un puente privado y cobrar un peaje por permitir el paso. Dada mi premisa de que ése es el único punto donde es posible construir el puente, los propietarios del terreno gozarían de un monopolio que les permitiría imponer un gravamen a las cadenas mercantiles cuyo itinerario tuviese que cruzar el río, reteniendo así una parte considerable del plusvalor que encierran. Alternativamente, el Estado podría proclamar que ambas orillas son terrenos públicos, en cuyo caso se presentan una o dos nuevas posibilidades típicas. O bien el Estado construye un puente con fondos públicos, y no cobra peaje o sólo lo exige hasta amortizar los costes de construcción, en cuyo caso no se extraería plusvalor de esas cadenas mercantiles, o bien el Estado anuncia que, al ser públicas las orillas, pueden ser utilizadas por pequeños propietarios de barcos que compitan entre sí para transportar mercancías de una orilla a otra del río. En este caso, la competencia reduciría el precio del servicio y los propietarios de los barcos sólo obtendrían una exigua tasa de beneficio, extrayendo una pequeña proporción de plusvalor de las cadenas mercantiles que cruzasen el río.

RENTA Y MONOPOLIO

Obsérvese que en este ejemplo la renta parece equivaler más o menos a un beneficio monopolista. Como sabemos, el monopolio es una situación en la que, debido a la ausencia de competencia, quienes realizan la venta pueden obtener un beneficio elevado o, también se podría decir, retener una elevada proporción del plusvalor generado en toda la cadena mercantil de la que forma parte el segmento monopolizado. Está claro, es incluso evidente, que cuanto más cerca esté una empresa de monopolizar un tipo espacio-temporal concreto de transacción económica, más elevada será su tasa de beneficio, y menor cuanto más auténticamente competitiva sea la situación del mercado. Esta relación entre la verdadera competitividad y las bajas tasas de beneficio es una de las justificaciones ideológicas tradicionales del sistema de libre empresa, aunque es una pena que el capitalismo nunca haya conocido una libertad de empresa generalizada, precisamente porque los capitalistas buscan el beneficio más elevado posible con el fin de acumular capital, tanto capital como les sea posible. Así pues, no sólo están motivados, sino obligados estructural-

mente a buscar posiciones de monopolio con las que maximizar los beneficios recurriendo a la principal institución que les garantiza un monopolio duradero: el Estado.

Como puede apreciarse, el mundo que presento está del revés. Los capitalistas no quieren competencia, sino monopolio. Tratan de acumular capital no mediante el beneficio, sino a través de la renta. No desean ser burgueses, sino aristócratas. Y puesto que históricamente, es decir, desde el siglo XVI hasta el presente, la lógica capitalista se ha venido profundizando y ampliando en la economía-mundo capitalista, tenemos más monopolios, no menos; más rentas y menos beneficios; más aristocracia y menos burguesía.

Me dirán que esto es demasiado, que me paso de listo. No parece una descripción reconocible del mundo que conocemos ni una interpretación plausible del pasado histórico que hemos estudiado. Y tendrán razón, porque he dejado a un lado la mitad de la historia. El capitalismo no es una estasis, sino un sistema histórico. Se ha desarrollado según su lógica interna y sus contradicciones internas. Con otras palabras, tiene tendencias seculares y ritmos cíclicos. Examinemos, pues, las tendencias seculares, en particular con respecto a nuestro tema de investigación, la burguesía; o, más en concreto, el proceso de larga duración al que hemos llamado burguesización, que en mi opinión funciona más o menos como paso a explicar a continuación.

La lógica del capitalismo exige un puritano sobrio, el Scrooge que escatima hasta en Navidad. La psico-lógica del capitalismo, según la cual el dinero es la medida de la gracia más aún que del poder, exige la exhibición de la riqueza y, por consiguiente, un «consumo ostentoso». Para contener esta contradicción, el sistema traduce los dos impulsos en una secuencia generacional, el fenómeno de *Los Buddenbrook.* Siempre que se da una concentración de empresarios con éxito tenemos una concentración de tipos *Buddenbrook.* De ahí, por ejemplo, la aristocratización de la burguesía en la Holanda de finales del siglo XVII. Cuando este fenómeno se repite como farsa, lo denominamos traición del papel histórico de la burguesía; por ejemplo, en el Egipto del siglo XX.

Tampoco se trata únicamente del comportamiento del burgués como consumidor. Su inclinación por el estilo aristocrático también se puede constatar en su original forma de comportarse como empresario. Hasta bien entrado el siglo XIX (con la supervivencia de algunos vestigios en la actualidad), la empresa capitalista se constituía, en lo que se refiere a las relaciones laborales, siguiendo el modelo del feudo medieval. El propietario se presentaba como una figura paternal, que cuidaba de sus empleados, los alojaba, les ofrecía una especie de programa de seguridad social y se preocupaba no sólo por su comportamiento en el trabajo, sino por todo su comportamiento moral. Con el tiempo, no obstante, el capital ha tendido a concentrarse, como consecuencia de la búsqueda del monopolio y de la eliminación de los competidores. Es un proceso lento debido a todas las contratendencias que constantemente destruyen los cuasi monopolios. Aun así, las estructuras empresariales han ido creciendo gradualmente, lo que ha supuesto la separación entre la propiedad y el control: el fin del paternalismo, el as-

censo de las grandes corporaciones y la aparición de nuevas clases medias. Cuando las «empresas» son de hecho propiedad del Estado y no nominalmente privadas, como tiende a suceder en los Estados débiles de las zonas periféricas y sobre todo semiperiféricas, las nuevas clases medias suelen adoptar la forma de burguesía administrativa. A medida que este proceso avanza, el papel del propietario legal pierde cada vez más importancia, hasta convertirse finalmente en un residuo.

¿Cómo definir a las nuevas clases medias, esas burguesías asalariadas? Sus integrantes son sin duda burgueses si los juzgamos por su estilo de vida o consumo, o (si se prefiere) por el hecho de ser los receptores del plusvalor. No son burgueses, o lo son mucho menos, si los juzgamos por su disponibilidad del capital o los derechos de propiedad. Es decir, son mucho menos capaces que la burguesía «clásica» de convertir los beneficios en rentas, de aristocratizarse. Viven de las ventajas alcanzadas en el presente, no de privilegios heredados del pasado. Además, no pueden traducir los ingresos presentes (beneficios) en ingresos futuros (renta). Es decir, no pueden representar hoy el pasado del que vivirán sus hijos. No sólo viven en el presente, sino que lo mismo deben hacer sus hijos y los hijos de sus hijos. En esto consiste en realidad la burguesización: el fin de la posibilidad de aristocratización (ese sueño tan querido de todos los propietarios burgueses clásicos), el fin de la construcción de un pasado para el futuro, la condena a vivir en el presente.

Pensemos en el extraordinario paralelismo que guarda esta situación con lo que tradicionalmente hemos denominado proletarización; paralelismo, no identidad. Según la convención generalmente admitida, proletario es el trabajador que ya no es campesino (el que controlaba una pequeña parcela de tierra) ni artesano (quien controlaba una reducida maquinaria). Un proletario es alguien que sólo posee su fuerza de trabajo para ofrecerla en el mercado, y no dispone de ningún recurso (es decir, ningún pasado) en el que apoyarse. Vive de lo que gana en el presente. El burgués que describo tampoco controla ya capital (por lo tanto, no tiene pasado) y vive de lo que gana en el presente. Sin embargo, se aprecia una sensible diferencia con respecto al proletario: vive mejor, mucho mejor. La diferencia parece no tener ya apenas relación con el control de los medios de producción. Sin embargo, este burgués, producto de la burguesización, obtiene de un modo u otro el plusvalor creado por el proletario producto de la proletarización. Así pues, si no son los medios de producción, debe seguir habiendo algo que el burgués controla y el proletario no.

«CAPITAL HUMANO»

Pasemos ahora a la reciente aparición de otro cuasi concepto, el de capital humano. Capital humano es lo que estos burgueses de nuevo cuño poseen en abundancia, al contrario que nuestro proletario. ¿Y dónde adquieren el capital humano? La respuesta es bien conocida: en el sistema de enseñanza, cuya función principal y declarada es for-

mar a las personas que se convertirán en miembros de las nuevas clases medias, es decir, para que sean los profesionales, los técnicos, los administradores de las empresas privadas y públicas que constituyen la base económica funcional de nuestro sistema.

¿Crean realmente capital humano los sistemas educativos, es decir, forman a las personas para tareas específicas y difíciles que merecen una mayor retribución económica? Tal vez pueda alegarse que los niveles superiores de nuestros sistemas educativos hacen algo en ese sentido (y aun así, sólo en parte), pero la mayor parte del sistema de enseñanza cumple más bien la función de la socialización, el cuidado de los niños y el filtrado de quienes se incorporarán a las nuevas clases medias. ¿Cómo se realiza ese filtrado? También conocemos la respuesta. Evidentemente, filtran según los méritos, de forma que ningún idiota obtiene nunca, por ejemplo, un doctorado (o al menos se dice que son escasos). Pero puesto que demasiadas personas (no demasiado pocas) poseen méritos (al menos los suficientes para pertenecer a las nuevas clases medias), el filtrado ha de ser, a fin de cuentas, un tanto arbitrario.

A nadie le gusta depender de la suerte. Es demasiado aleatorio. La mayoría de la gente hará cuanto pueda para evitar un filtrado arbitrario. Utilizará su influencia, toda la que tenga, para intentar ganar el juego, es decir, para garantizarse el acceso al privilegio. Y quienes cuentan con más ventajas tendrán más influencia. Lo único que las nuevas clases medias pueden ofrecer a sus hijos, ahora que ya no pueden legarles un pasado (o al menos les resulta cada vez más difícil hacerlo), es un acceso privilegiado a las «mejores» instituciones educativas.

No debe, pues, sorprendernos que uno de los escenarios en los que se libra la lucha política sea el de las normas que regulan el juego educativo, definido en su sentido más amplio. Y ahora tenemos que ocuparnos de nuevo del Estado. Aunque es cierto que dispone cada vez de menos facultades para otorgar pasados, mantener privilegios y legitimar la renta –es decir, que esa propiedad pierde importancia a medida que el capitalismo avanza en su trayectoria histórica–, el Estado no está en modo alguno fuera de escena. En lugar de otorgar pasados mediante títulos honoríficos, el Estado puede otorgar presentes a través de la meritocracia. Por último, en nuestras burguesías profesionales, asalariadas y no propietarias podemos tener «carreras abiertas al talento», siempre que recordemos que, puesto que el talento abunda, alguien debe decidir quién lo tiene y quién no. Y esta decisión, cuando se adopta entre estrechos márgenes de diferencia, es una decisión política.

Podemos resumir nuestra descripción del modo siguiente. Con el tiempo, en el marco del capitalismo se ha desarrollado una burguesía. Sin embargo, la versión actual no se parece demasiado al comerciante medieval cuya descripción dio origen al nombre ni tampoco al industrial capitalista del siglo XIX cuya descripción dio origen al concepto tal como hoy lo definen en general las ciencias socio-históricas. Hemos dejado que nos obnubile lo accidental y que nos distraigan deliberadamente las ideologías en juego.

Aun así, sigue siendo cierto que el burgués es, como receptor del plusvalor, el actor principal del drama capitalista. Por otra parte, mantener que el capitalismo es el único sistema histórico que ha mantenido la autonomía del ámbito económico con respecto al político me parece un gigantesco error, aunque sea muy útil.

Esto me lleva al último punto, al siglo XXI. El problema de este avatar final del privilegio burgués, el sistema meritocrático –problema desde el punto de vista de la burguesía–, es que es el menos (no el más) defendible, porque su base es la más reducida. Los oprimidos pueden soportar que los gobiernen y les otorguen las recompensas quienes han nacido para ello. Pero que los gobiernen y les otorguen las recompensas personas que sólo defienden el (dudoso) derecho de ser más inteligentes es muy difícil de tragar. El velo puede rasgarse con más facilidad. La explotación es más transparente. Los trabajadores, que ya no tienen zar ni industrial paternalista que apacigüe sus iras, están más dispuestos a explicar su explotación y las desgracias que han caído sobre ellos en función de estrechos intereses. De esto hablaban Bagehot y Schumpeter. Bagehot todavía confiaba en que la reina Victoria resolvería el problema. Posteriormente Schumpeter, que vivió más tarde, en Viena y no en Londres, que enseñó en Harvard y, por lo tanto, vio de todo, era mucho más pesimista. Sabía que no podía durar demasiado, puesto que ya no era posible que los burgueses se convirtieran en aristócratas.



Las tensiones ideológicas del capitalismo: universalismo frente a racismo y sexismo

Del mismo modo que nacionalismo y etnicidad surgen unidos, creo que el universalismo y el racismo/sexismo, como ideologías, nacen juntos y forman una pareja simbiótica. El sistema-mundo moderno se basa en ambas ideologías, aparentemente contradictorias, al mismo tiempo. Esto explica el tipo de fracturas que observamos y la continua ambigüedad epistemológica de la antinomia universalismo/particularismo.

Desde hace mucho tiempo venimos oyendo que el mundo moderno ha sido el primero en superar los límites de los estrechos vínculos locales para proclamar la fraternidad universal entre los hombres. Al menos así era hasta la década de 1970, pero desde entonces hemos cobrado conciencia de que la propia terminología de la doctrina universalista se contradice; por ejemplo, la expresión *fraternidad entre los hombres* se refiere al género masculino y, por lo tanto, excluye o relega implícitamente a una esfera secundaria a todas las mujeres. Sería fácil multiplicar los ejemplos lingüísticos que revelan la tensión subyacente entre la continua legitimación ideológica del universalismo en el mundo moderno y la realidad permanente (tanto material como ideológica) del racismo y el sexismo en este mismo mundo. Pretendo poner de relieve esa tensión o, para ser más precisos, contradicción, porque las contradicciones no sólo aportan la fuerza dinámica de los sistemas históricos, sino que ponen al descubierto sus características fundamentales.

Una cosa es preguntarse por el origen y arraigo de la doctrina universalista o por qué existen y persisten el racismo y el sexismo, y otra muy distinta indagar el vínculo entre ambas ideologías, lo que podemos entender en realidad como relación simbiótica entre estos presuntos contrarios. Comencemos por una aparente paradoja. Las creencias universalistas han supuesto el principal desafío al racismo y al sexismo, y las ideas racistas y sexistas, el principal desafío al universalismo. Suponemos que los partidarios de cada

uno de estos sistemas de creencias son personas que militan en campos opuestos. Sólo ocasionalmente nos permitimos advertir que el enemigo, como decía Pogo[1], somos nosotros mismos; que a la mayoría de nosotros (tal vez a todos) nos parece perfectamente posible seguir simultáneamente ambas doctrinas. Es una situación deplorable, sin duda, pero hay que explicarla, y no basta invocar la hipocresía: esta paradoja (o hipocresía) es permanente, generalizada y estructural, no un error humano pasajero.

En los sistemas históricos anteriores era más fácil mantener la coherencia. Por distintas que fueran sus estructuras y sus premisas, esos sistemas no vacilaban en establecer una distinción moral y política entre el integrante del grupo y el individuo ajeno a él. Al miembro del grupo propio se le atribuían cualidades morales superiores, y el sentido de obligación recíproca entre los componentes de la colectividad prevalecía sobre cualquier concepción abstracta de la especie humana, si es que tales abstracciones llegaban a formularse. Hasta las tres religiones monoteístas de ámbito universal (judaísmo, cristianismo e islam) distinguían entre fieles e infieles, pese a su hipotético compromiso con un dios único que reina sobre una especie humana igualmente única.

Estudiaremos en primer lugar los orígenes de las doctrinas universalistas modernas, luego las fuentes del racismo y el sexismo modernos y por último la combinación de ambas ideologías en la práctica, tanto desde el punto de vista de sus causas como de sus consecuencias.

Hay dos formas principales de explicar los orígenes del universalismo como ideología de nuestro sistema histórico actual. La primera lo entiende como culminación de una antigua tradición intelectual, mientras que la segunda lo juzga especialmente adecuado para una economía-mundo capitalista. Estos dos tipos de explicación no son necesariamente contradictorios. El razonamiento que presenta el universalismo como resultado o culminación de una larga tradición tiene que ver precisamente con las tres religiones monoteístas. El salto moral decisivo tuvo lugar, según se dice, cuando los seres humanos (o algunos de ellos) dejaron de creer en un dios tribal y admitieron la unicidad de Dios, y con ella, implícitamente, la de la humanidad. Por supuesto –prosigue la argumentación–, las tres religiones monoteístas no llevaron su lógica hasta las últimas consecuencias. El judaísmo reservó un lugar privilegiado para el pueblo elegido y se ha mostrado reacio a acoger a nuevos miembros en su seno. El cristianismo y el islam levantaron las barreras que impedían la incorporación al grupo elegido y emprendieron por el contrario el camino del proselitismo. Pero tanto uno como otro exigían normalmente a quienes deseaban acceder plenamente al reino de Dios un juramento de fidelidad (que el adulto antes no creyente podía realizar mediante la conversión formal). El pensamiento ilustrado moderno se limitó a ir un poco más allá en esa lógica monoteísta e hizo derivar la igualdad moral y los derechos humanos de la propia naturaleza humana, por lo que éstos son derechos naturales con los que todos nacemos y no privilegios adquiridos.

---

[1] Personaje de un cómic de Walt Kelly, 1972 [N. del T.].

Esta visión de la historia de las ideas no es incorrecta. Disponemos de varios documentos político-morales importantes de finales del siglo XVIII que reflejan esta ideología de la Ilustración, documentos que adquirieron gran crédito y adhesión como consecuencia de convulsiones políticas trascendentales (Revolución Francesa, descolonización de América, etc.). Por otra parte, podemos ir más lejos en la historia ideológica, ya que en estos documentos del siglo XVIII había numerosas omisiones de hecho, sobre todo en lo que se refiere a las personas no blancas y a las mujeres. Con el paso del tiempo, estas y otras omisiones han sido rectificadas incluyendo explícitamente a esos grupos bajo el amparo de la doctrina universalista. En la actualidad, hasta los movimientos sociales que pretenden llevar a la práctica políticas racistas o sexistas tienden a aceptar de boquilla la ideología del universalismo, dando así la impresión de que consideran un tanto vergonzoso proclamar abiertamente lo que creen que debería regir las prioridades políticas. No es difícil, por lo tanto, deducir de la historia de las ideas una especie de curva temporal ascendente de la aceptación de la ideología universalista y afirmar, basándose en esa curva, la existencia de una especie de proceso histórico mundial inexorable.

Sin embargo, dado que el universalismo sólo se ha propugnado seriamente como doctrina política en el mundo moderno, parece sólidamente fundado argumentar que su origen ha de buscarse en el marco socioeconómico de este mundo. La economía-mundo capitalista es un sistema basado en la acumulación incesante de capital. Uno de los principales mecanismos que la hacen posible es la mercantilización de todo. Las mercancías circulan en lo que llamamos mercado mundial en forma de bienes, capital y fuerza de trabajo. Es de suponer que cuanto más libre sea la circulación, más profunda será la mercantilización, y en consecuencia todo lo que restrinja el flujo está hipotéticamente contraindicado.

Todo aquello que impida que los bienes, el capital y la fuerza de trabajo circulen como mercancías vendibles supone un obstáculo para esos flujos. Todo recurso a criterios diferentes de su valor de mercado para evaluar los productos, el capital y la fuerza de trabajo, atendiendo a otras prioridades, dificultan su comercialización. Por una suerte de lógica interna impecable, todos los particularismos, del tipo que sean, se consideran, pues, incompatibles con la lógica del sistema capitalista o, como mínimo, un obstáculo para su funcionamiento óptimo. Por consiguiente, en el seno del sistema capitalista resulta imperativo proclamar y desarrollar una ideología universalista como elemento fundamental de la incesante acumulación de capital, de forma que las relaciones sociales capitalistas actúan como un «disolvente universal» que lo reduce todo a una forma mercantil homogénea cuyo único criterio de valoración es el dinero.

Esto da lugar, se dice, a dos consecuencias principales. Permite la máxima eficiencia posible en la producción de bienes. En concreto, en cuanto a la fuerza de trabajo, si tenemos una «carrera abierta a los talentos» (una de las consignas nacidas en la Revolu-

ción Francesa), es probable que coloquemos a las personas más competentes en las funciones profesionales más adecuadas para ellos en la división mundial del trabajo. De hecho, hemos desarrollado todo un conjunto de mecanismos institucionales (enseñanza pública, funcionariado, normas contra el nepotismo) destinados a establecer lo que hoy llamamos sistema «meritocrático».

Por otra parte, la meritocracia no sólo es económicamente eficaz, sino también un factor de estabilización política. En la medida en que en el capitalismo histórico (al igual que en los sistemas históricos anteriores) existen desigualdades en la distribución de las recompensas, el resentimiento hacia quienes reciben las más elevadas por parte de quienes reciben las más modestas es menos intenso al justificarse por el mérito y no por la tradición. En otras palabras, se piensa que la mayor parte de la gente considera más aceptables, moral y políticamente, los privilegios derivados del mérito que los adquiridos gracias a la herencia.

Esta sociología política me parece discutible. Diría incluso que sucede exactamente al revés. Mientras que los privilegios adquiridos gracias a la herencia han sido aceptados durante mucho tiempo por los oprimidos, justificados al menos en parte por creencias místicas o fatalistas en un orden eterno que al menos ofrecía la comodidad de la certeza, el privilegio adquirido porque alguien que es quizá más inteligente y seguramente más instruido que otro es sumamente difícil de admitir, salvo por la minoría dedicada a trepar por la escala. Nadie que no sea un *yuppie* puede amar o admirar a otro *yuppie*. Los príncipes, al menos, podían parecer figuras bondadosamente paternales, pero un *yuppie* nunca será más que un hermano superprivilegiado. El sistema meritocrático es uno de los menos estables políticamente, y es precisamente esta fragilidad política la que da entrada en escena al racismo y el sexismo.

Durante mucho tiempo se ha pensado que la supuesta curva ascendente de la ideología universalista se correspondía teóricamente con una curva descendente en el grado de desigualdad, ideológica y fáctica, determinada por la raza o el género. Desde el punto de vista empírico no ha sido así. Se podría incluso defender lo contrario, que las desigualdades raciales y de género han venido creciendo en el mundo moderno o que, al menos, no se han reducido realmente ni en los hechos ni probablemente en la ideología. Para determinar las razones, debemos examinar qué proclaman realmente las ideologías racistas y sexistas.

El racismo no es sólo una actitud de desprecio o de miedo hacia quienes pertenecen a otros grupos definidos por criterios genéticos (como el color de la piel) o sociales (adscripción religiosa, pautas culturales, preferencia lingüística, etc.). Por regla general, aunque incluya ese desprecio y ese miedo, el racismo va mucho más lejos. El desprecio y el miedo son aspectos muy secundarios de lo que define la práctica del racismo en la economía-mundo capitalista. Puede afirmarse incluso que el desprecio y el miedo hacia el otro (xenofobia) es un aspecto del racismo que supone una contradicción.

En todos los sistemas históricos anteriores la xenofobia entrañaba una consecuencia fundamental: la expulsión del «bárbaro» del espacio físico de la comunidad, la sociedad, el grupo interno; la versión extrema de esta expulsión era la muerte. Cuando expulsamos físicamente al otro, el entorno gana en «pureza», que es lo que supuestamente pretendemos, pero es inevitable que al mismo tiempo perdamos algo. Perdemos la fuerza de trabajo de la persona expulsada y, por consiguiente, la contribución de esa persona a la creación de un excedente del que habríamos podido apropiarnos periódicamente. Esto representa una pérdida para todos los sistemas históricos, pero es particularmente grave cuando toda la estructura y la lógica del sistema se basan en la acumulación incesante de capital.

Un sistema capitalista en expansión (lo que sucede la mitad del tiempo) necesita toda la fuerza de trabajo disponible, ya que es este trabajo el que produce los bienes mediante los que se genera, realiza y acumula el capital. La expulsión del sistema no tiene sentido. Pero si se quiere obtener la máxima acumulación de capital, es preciso reducir simultáneamente al mínimo los costes de producción (y por ende los costes en fuerza de trabajo) y los derivados de la conflictividad política (y por lo tanto minimizar –no eliminar, ya que es imposible– las protestas de la fuerza de trabajo). El racismo es la fórmula mágica que reconcilia ambos objetivos.

Examinemos uno de los primeros y más famosos debates que haya tenido lugar a propósito del racismo como ideología. Cuando los europeos llegaron al Nuevo Mundo encontraron pueblos a los que exterminaron en gran cantidad, directamente con la espada o indirectamente con enfermedades. Un religioso español, fray Bartolomé de las Casas, hizo suya la causa de estos pueblos y afirmó que los indios tenían almas que había que salvar. Indaguemos más a fondo las implicaciones del argumento de De las Casas, que obtuvo la aprobación oficial de la Iglesia y finalmente de los Estados. Dado que tenían alma, los indios eran seres humanos y debían aplicárseles las normas del derecho natural. Por consiguiente, estaba moralmente prohibido matarlos de manera indiscriminada (esto es, expulsarlos del dominio de los vivos) y había que procurar la salvación de su alma (es decir, convertirlos a los valores universalistas del cristianismo). Al estar vivos y presumiblemente en vías de conversión, podían ser integrados en la fuerza de trabajo, desde luego según el nivel de sus aptitudes, lo que quería decir en el más bajo de la jerarquía profesional y salarial.

Desde un punto de vista operativo, el racismo ha adoptado la forma de lo que podemos denominar «etnización» de la fuerza de trabajo, con lo que quiero decir que en todo momento ha existido una jerarquía de ocupaciones y remuneraciones relacionada con ciertos criterios supuestamente sociales. Pero mientras que el patrón de la etnización ha sido constante, sus detalles han variado con el lugar y el momento, dependiendo de la localización de los pueblos y razas en un espacio y tiempo concretos y de las necesidades jerárquicas de la economía en ese momento y lugar.

Eso quiere decir que el racismo ha conjugado siempre las pretensiones basadas en la continuidad de vínculos con el pasado (genético y/o social) con una gran flexibilidad orientada hacia el presente al definir las fronteras existentes entre estas entidades reificadas denominadas razas o grupos étnicos, nacionales y religiosos. La flexibilidad que ofrece la reivindicación de un vínculo con las fronteras del pasado, unida a la revisión continua de estas fronteras en el presente, adopta la forma de una creación y de una continua recreación de comunidades y grupos raciales y/o étnicos, nacionales y religiosos. Siempre están presentes y siempre clasificados jerárquicamente, pero no siempre son exactamente los mismos. Ciertos grupos pueden desplazarse en la clasificación; algunos pueden desaparecer o unirse con otros, y los hay que se desgajan dando lugar a nuevos grupos. Pero entre ellos siempre hay algunos individuos que son «negros». Si no hay negros, o si su número es excesivamente reducido, siempre se pueden inventar «negros blancos».

Este tipo de sistema –un racismo constante en forma y ponzoña, aunque un tanto flexible en sus fronteras– hace sumamente bien tres cosas. En primer lugar, permite ampliar o contraer la cantidad de individuos disponibles para las ocupaciones económicas peor pagadas y menos gratificantes según las necesidades de cada zona espacio-temporal concreta. Propicia y recrea permanentemente comunidades sociales que en realidad socializan a sus hijos para que puedan desempeñar, a su vez, las funciones que les corresponden (aunque, desde luego, también les inculcan formas de resistencia). Por último, ofrece una base no meritocrática para justificar la desigualdad. Merece la pena subrayar este último aspecto. Precisamente por ser una doctrina antiuniversalista, el racismo ayuda a mantener el capitalismo como sistema, pues justifica que a un segmento importante de la fuerza de trabajo se le asigne una remuneración muy inferior a la que le correspondería según sus méritos.

Pero si el capitalismo, como sistema, engendra el racismo, ¿también engendra necesariamente el sexismo? Sí, porque de hecho ambos están íntimamente unidos. La etnización de la fuerza de trabajo tiene como finalidad que grandes sectores de la fuerza de trabajo reciban salarios muy bajos. De hecho, éstos sólo son posibles porque los asalariados pertenecen a estructuras de unidades domésticas para las que los ingresos salariales sólo constituyen una parte relativamente reducida del total de ingresos de las unidades domésticas. Tales estructuras de unidades domésticas precisan una inversión considerable de trabajo en las actividades denominadas «de subsistencia» y en pequeñas actividades mercantiles, en parte de los varones adultos, pero sobre todo de las mujeres adultas, de los niños y adolescentes y de las personas de edad avanzada de ambos sexos.

En tal sistema, la aportación de trabajo no asalariado «compensa» el bajo nivel de los ingresos salariales y representa así, en la práctica, una subvención indirecta a los patronos efectuada por los asalariados pertenecientes a esos hogares. El sexismo nos permite olvidarlo. El sexismo no es sólo la asignación de tareas diferentes o menos valoradas a las mujeres, del mismo modo que el racismo no es sólo xenofobia. El racismo trata

de mantener a la gente dentro del sistema laboral y no expulsarla de él; el sexismo persigue el mismo objetivo.

La manera en que inducimos a las mujeres –así como a los adolescentes y a los mayores– a trabajar para crear plusvalor para los propietarios del capital, que ni siquiera les pagan por ello, consiste en proclamar que en realidad su trabajo no es tal. Inventamos al «ama de casa» y afirmamos que no trabaja, que se contenta con «llevar la casa». Y así, cuando los gobiernos calculan el porcentaje de fuerza de trabajo activa, las «amas de casa» no figuran ni en el numerador ni en el denominador del cálculo. La discriminación de género va acompañada automáticamente de la discriminación por la edad. Del mismo modo que pretendemos que el trabajo del ama de casa no crea plusvalor, afirmamos que las múltiples aportaciones laborales de los adolescentes y mayores no asalariados tampoco la producen.

Nada de esto refleja la realidad laboral, pero forma parte de una ideología sumamente poderosa y en la que todo encaja. La combinación de universalismo-meritocracia, como base de legitimación del sistema por los cuadros o capas medias, y de racismo-sexismo, como mecanismo destinado a estructurar la mayor parte de la fuerza de trabajo, funciona perfectamente, pero sólo hasta cierto punto, por una razón muy sencilla: las dos estructuras ideológicas de la economía-mundo capitalista están en flagrante contradicción. Su combinación, por delicado que sea el ajuste, es inestable y siempre está al borde de desintegrarse cuando diversos grupos tratan de llevar más lejos la lógica del universalismo, por una parte, y la del racismo-sexismo, por otra.

Sabemos lo que sucede cuando el racismo-sexismo va demasiado lejos. Los racistas pueden tratar de expulsar totalmente al grupo externo, ya sea rápidamente, como en el caso de la matanza de judíos por los nazis, o con mayor parsimonia, como en el de la adopción de un *apartheid* total. Llevadas a tales extremos, estas doctrinas son irracionales, por lo que hallan resistencia no sólo en las víctimas, sino también en fuerzas económicas poderosas que no se oponen al racismo, sino al olvido de su objetivo original: una fuerza de trabajo etnizada pero productiva.

También cabe imaginar lo que ocurriría si se tratara de llevar el universalismo demasiado lejos. Algunos podrían tratar de poner en práctica una verdadera igualdad laboral y retributiva en la que la raza (o su equivalente) y el género ya no desempeñaran ningún papel. Pero a diferencia de lo que sucede con el racismo, no hay fórmulas rápidas para implantar el universalismo, ya que es preciso eliminar no sólo las barreras legales e institucionales antiuniversalistas, sino también las estructuras interiorizadas de la etnización, y eso requiere tiempo: al menos una generación. Así pues, resulta más fácil impedir que el universalismo vaya demasiado lejos. Invocando el propio universalismo se puede denunciar el denominado «racismo a la inversa» siempre que se adopte una medida para desmantelar el aparato institucionalizado del racismo y del sexismo.

Lo que vemos, por lo tanto, es un sistema que funciona gracias a una estrecha correlación entre universalismo y racismo-sexismo en las proporciones correctas. Siempre hay intentos de llevar «demasiado lejos» uno u otro término de la ecuación, de lo que se deriva una especie de trayectoria en zigzag. La situación podría prolongarse eternamente si no se planteara un problema. Con el tiempo, las fluctuaciones no se reducen, sino que tienden a aumentar. El empuje hacia el universalismo es cada vez más fuerte; pero también hacia el racismo y el sexismo. Las apuestas suben, y ello por dos razones.

Por un lado, constatamos el impacto informativo sobre todos los participantes de la experiencia histórica acumulada; por otro, las tendencias a largo plazo del propio sistema, ya que el zigzagueo entre universalismo y racismo-sexismo no es el único del sistema; también está el de la expansión y la contracción económicas, por ejemplo, con el que guarda una correlación parcial. El zigzagueo económico también se agudiza, pero no es éste el lugar para explicar por qué. Sin embargo, a medida que el sistema-mundo moderno se acerca a la bifurcación de la que surgirá un nuevo sistema espoleado por sus propias contradicciones generales, éstas tienden a intensificar la tensión existente entre el universalismo y el racismo-sexismo y a ampliar sus fluctuaciones zigzagueantes. No se trata de saber cuál de ambos términos de la antinomia saldrá vencedor, ya que están íntima y conceptualmente vinculados entre sí. La cuestión es si sabremos inventar –y cómo– algún nuevo sistema que no se base en la ideología del universalismo ni en la del racismo-sexismo. Ésa es nuestra tarea, y no es precisamente sencilla.



El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales

El eurocentrismo es, y ha sido durante mucho tiempo, uno de los pecados predominantes de las ciencias sociales mundiales. Hoy se ha convertido en objeto de crítica. Este capítulo analiza cómo, al intentar combatirlo, algunos de sus críticos lo fortalecen involuntariamente.

Las ciencias sociales han sido eurocéntricas a lo largo de su historia institucional, es decir, desde que han existido departamentos que han enseñando ciencias sociales dentro del sistema universitario[1]. Esto no debe sorprendernos lo más mínimo. Las ciencias sociales son un producto del sistema-mundo moderno y el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno. Además, como estructura institucional, las ciencias sociales se originaron básicamente en Europa. Emplearemos aquí Europa más como una expresión cultural que cartográfica; en este sentido, cuando hablemos sobre los dos últimos siglos nos estaremos refiriendo principal y conjuntamente a Europa occidental y Norteamérica. Al menos hasta 1945, las disciplinas de las ciencias sociales estaban de hecho abrumadoramente localizadas en tan sólo cinco países: Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia y Estados Unidos. Incluso hoy día, a pesar de que las ciencias sociales han extendido su actividad globalmente, la gran mayoría de los científicos sociales del mundo siguen siendo europeos. Las ciencias sociales surgieron como respuesta a problemas europeos en un momento de la historia en el que Europa dominaba todo el sistema-mundo. Era prác-

[1] Este texto constituye el discurso inaugural de la Isa East Asian Regional Colloquium, de la Asociación Internacional de Sociología, «El futuro de la sociología en el Este de Asia», celebrado el 22 de noviembre de 1996, en Seúl, Corea, y coorganizado por la Asociación de Sociología Coreana y por la Asociación Internacional de Sociología.

ticamente inevitable que la elección de su objeto, su teorización, su metodología y su epistemología reflejaran todas las fuerzas del crisol en el que se forjó.

En el periodo posterior a 1945, sin embargo, la descolonización de Asia y Africa y el incremento de la conciencia política de la totalidad del mundo no europeo han afectado al mundo del conocimiento tanto como a la política del sistema-mundo. Uno de los cambios fundamentales que se produjeron, y que perdura hasta hoy desde al menos hace treinta años, es que el «eurocentrismo» de las ciencias sociales ha sido atacado, duramente atacado. Este ataque ha estado, por descontado, fundamentalmente justificado, y no hay ninguna duda de que si las ciencias sociales han de progresar en el siglo XXI, están obligadas a superar su herencia eurocéntrica, que ha tergiversado sus análisis y su capacidad de abordar los problemas del mundo contemporáneo. Si, no obstante, tenemos que efectuar esta tarea, hemos de dilucidar cuidadosamente en qué consiste el eurocentrismo, ya que, como veremos, se trata de un monstruo de muchas cabezas que ha pasado por muchos avatares. No va a ser fácil matar al monstruo inmediatamente. De hecho, si no tenemos cuidado, bajo la apariencia del intento de combatirlo, podemos criticar el eurocentrismo utilizando premisas eurocéntricas y, de ese modo, reforzar su influencia en la comunidad de estudiosos.

LAS ACUSACIONES

Se ha afirmado que el eurocentrismo de las ciencias sociales se ha manifestado de cinco formas diferentes. No constituyen un grupo estrictamente ordenado desde un punto de vista lógico, ya que se superponen entre sí de forma poco clara. A pesar de ello, puede resultar útil revisar las alegaciones dirigidas contra cada una de estas manifestaciones. Se ha argumentado que las ciencias sociales revelan su eurocentrismo: 1) en su historiografía, 2) en lo limitado de su universalismo, 3) en sus presupuestos sobre la civilización (occidental), 4) en su orientalismo y 5) en sus intentos de imponer la teoría del progreso.

Historiografía

Consiste en la explicación del dominio europeo del mundo moderno mediante los logros específicos de la historia europea. Probablemente la historiografía sea fundamental para las otras explicaciones, pero asimismo es la variante más obviamente ingenua y aquella cuya validez más fácilmente puede cuestionarse. Sin duda alguna los europeos han estado durante los dos últimos siglos en la cima del mundo. Colectivamente, han controlado los países más ricos y los militarmente más poderosos. Han disfrutado de la tecnología más avanzada y han sido los principales creadores de esta avanzada tecnología. Estos hechos parecen en gran medida incuestionables y son de hecho difíciles de rebatir de modo

verosímil. La cuestión es explicar el porqué de esta diferencia de poder y nivel de vida con el resto el mundo. Una posible respuesta es que los europeos han hecho algo meritorio y diferente de lo que han hecho los pueblos de otras partes del mundo. Esto es lo que defienden los estudiosos que hablan del «milagro europeo»[2]. Los europeos han impulsado la revolución industrial, han mantenido el crecimiento, han fundado la modernidad, el capitalismo, la burocratización o la libertad individual. Por descontado, tendremos que definir estos términos con más detalle y descubrir si realmente fueron los europeos los que crearon estas novedades, sea cual fuere su contenido, y si es así, cuándo exactamente.

Sin embargo, incluso si nos ponemos de acuerdo en la definición y en el momento y, por lo tanto, por decirlo así, en la realidad del fenómeno, de hecho hemos explicado muy poco. Pues también hemos de explicar por qué los europeos, y no otros, crearon estos fenómenos específicos y por qué lo hicieron en un momento determinado de la historia. Buscando estas explicaciones, la tendencia de la mayoría de los estudiosos ha sido remontarse en la historia buscando presuntos antecedentes. Si los europeos hicieron *x* en el siglo XVI o XVIII, se entiende que ello ha sido así probablemente a causa de lo que sus antepasados (o sus supuestos antepasados, ya que la ascendencia es menos biológica que cultural, o pretendidamente cultural) hicieron o fueron en el siglo XI o en el V a.C. o incluso antes. Todos nosotros podemos pensar en diversas explicaciones que, una vez establecido o al menos asumido algún fenómeno ocurrido entre los siglos del XVI al XIX, nos remontan a diversos momentos pasados de los ancestros europeos en búsqueda de la variable realmente determinante.

Aquí opera una premisa que no se ha hallado realmente oculta, pero que durante mucho tiempo no se ha debatido. Esta premisa es que cualquiera que sea la novedad de la que se responsabilice a Europa durante el periodo que media entre los siglos XVI a XIX, se trata de algo bueno, algo de lo que Europa debería enorgullecerse y algo que el resto del mundo debería envidiar o al menos apreciar. Esta novedad se percibe como un logro, y los títulos de numerosos libros nos dan testimonio de este tipo de evaluación.

Creo que no hay duda de que la historiografía real de las ciencias sociales mundiales ha expresado tal percepción de la realidad en un grado muy elevado. Esta percepción puede ser cuestionada, por supuesto, aduciendo diversas razones de peso, y así se ha venido haciendo de modo cada vez más intenso en décadas recientes. Se puede cuestionar la exactitud de la descripción de lo que ocurrió tanto en Europa como en el mundo entre los siglos XVI y XIX. Se puede ciertamente cuestionar la verosimilitud de los presuntos antecedentes culturales de lo que ocurrió en este periodo. Se puede insertar la historia de los siglos XVI-XIX en una duración mayor, extendiéndola a lo largo de varios siglos o decenas de miles de años. Si se hace esto, se estará afirmando que los «logros» europeos de los siglos XVI-XIX parecen por ello menos notables o que forman parte en realidad de una va-

---

[2] Véase, por ejemplo, E. L. JONES, *The European Miracle: Environment, Economics and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

riante cíclica, o incluso que pueden considerarse en menor medida logros cuyo mérito principal puede atribuirse Europa. Por último, puede aceptarse que las novedades fueron reales, pero sostener que fueron un logro más negativo que positivo.

Esta clase de historiografía revisionista es a menudo persuasiva en su minuciosidad, y ciertamente tiende a ser acumulativa. En un momento dado, desenmascarar o deconstruir pueden llegar a ser omnipresentes, e incluso una contrateoría puede tener éxito. Esto es, por ejemplo, lo que parece estar pasando, o prácticamente ya ha ocurrido, con la historiografía de la Revolución Francesa, en la que, en cierto momento, se empezó a cuestionar la llamada interpretación social que había dominado la literatura especializada sobre la misma durante al menos siglo y medio, hasta que de alguna manera se destronó la mencionada interpretación durante los últimos treinta años. Hoy en día estamos entrando probablemente en uno de tales cambios de paradigma en la historiografía fundamental de la modernidad.

Cuando se produce un cambio de este tipo, sin embargo, deberíamos respirar hondo, volver atrás y evaluar si las hipótesis alternativas son de veras más plausibles y, por encima de todo, si en realidad rompen con las premisas esenciales de las anteriores hipótesis dominantes. Ésta es la pregunta que quiero plantear en relación con la historiografía de los presuntos logros europeos en el mundo moderno. Está siendo atacada. ¿Qué propuestas alternativas a la misma existen? ¿Y hasta qué punto son diferentes? No obstante, antes de abordar esta amplia cuestión, debemos revisar las otras críticas al eurocentrismo.

Universalismo

El universalismo es el punto de vista que sostiene que existen verdades científicas válidas en todo tiempo y lugar. El pensamiento europeo de estos últimos siglos ha sido en su casi totalidad marcadamente universalista. Se trataba de la era del triunfo cultural de la ciencia como actividad cognoscitiva. La ciencia desplazó a la filosofía como la forma más prestigiosa de conocimiento y árbitro del discurso social. La ciencia a la que nos referimos es la ciencia de Newton y Descartes. Sus premisas eran que el mundo estaba gobernado por leyes deterministas que adoptaban la forma de procesos de equilibrio lineal y que, postulando estas leyes como ecuaciones reversibles universales, tan sólo necesitábamos conocer además un conjunto dado de condiciones iniciales para que nos fuera posible predecir el estado del sistema en cualquier momento futuro o pasado.

Lo que esto significaba para el conocimiento social parecía evidente. Los científicos sociales tendrían la posibilidad de descubrir los procesos universales que explican el comportamiento humano y cualquier hipótesis que pudiesen verificar se entendía que era válida en cualquier tiempo y lugar o debía enunciarse en términos tales que fuera cierta en cualquier tiempo y lugar. La persona del estudioso era irrelevante, ya que los

estudiosos actuaban como analistas cuyos valores eran neutros. Y la ubicación de la evidencia empírica podía básicamente ignorarse con tal de que los datos fueran manejados de modo correcto, ya que se pensaba que los procesos eran constantes. Las conclusiones no eran muy diferentes en el caso de aquellos estudiosos que preferían un acercamiento más histórico e ideográfico, en tanto que se asumiera la existencia de un modelo subyacente de desarrollo histórico. Todas las teorías de las etapas (ya procedan de Comte, de Spencer o de Marx, por citar sólo algunos nombres de una larga lista) fueron principalmente teorizaciones de lo que se ha dado en llamar la interpretación *whig* de la historia, es decir, la presunción de que el presente es el mejor de los tiempos y de que el pasado llevaba inevitablemente al presente. E incluso los escritos históricos de marcada tendencia empirista, independientemente de cuánto proclamen su rechazo a teorizar, tendían de todas formas a reflejar inconscientemente una teoría de las etapas subyacente.

Ya sea en la forma ahistórica de un tiempo reversible de acuerdo con el modelo de los científicos sociales nomotéticos, ya sea en la forma diacrónica de la teoría de las etapas de los historiadores, las ciencias sociales europeas han sido resueltamente universalistas al afirmar que sea lo que fuere lo que ocurrió en Europa entre los siglos XVI y XIX, ello representó un modelo que era aplicable en todas partes, ya fuera porque suponía un logro progresivo irreversible de la humanidad o porque representara la satisfacción de las necesidades humanas básicas mediante la eliminación de los obstáculos que se oponían a su realización. Lo que podía observarse entonces en Europa no era sólo bueno, sino el rostro del futuro que se desplegaría en todas partes.

Las teorías universalistas siempre han sido atacadas aduciendo que una situación particular en un momento y lugar particulares no parecía encajar en el modelo. Algunos estudiosos han argumentado también que las generalizaciones universalistas eran intrínsecamente imposibles. Sin embargo, en los últimos treinta años se ha lanzado un tercer ataque contra las teorías universalistas de las ciencias sociales modernas. Se ha sostenido la posibilidad de que estas teorías que se pretenden universales en realidad no lo sean, sino que sean una presentación del modelo histórico occidental tomado como universal. Joseph Needham señaló, ya hace algún tiempo, como «el error fundamental del eurocentrismo [...] el postulado tácito de que la ciencia y la tecnología modernas, que en realidad tienen sus raíces en la Europa del Renacimiento, son universales y que de eso se deduzca que todo lo que es europeo es universal»[3].

Así, las ciencias sociales han sido acusadas de ser eurocéntricas en la medida en que eran particularistas. Y, más que eurocéntricas, se afirmaba que eran provincianas. Esta acusación golpeaba justo donde más dolía, ya que las ciencias sociales modernas se

[3] Citado en Anouar ABDEL-MALEK, *La dialectique sociale,* París, 1972; traducido como *Social Dialectivs,* vol. I, *Civilisations and Social Theory,* Londres, 1981. [Existe edición española: *La dialéctica social*, Siglo XXI, Madrid.]

enorgullecían especialmente de haber superado cualquier provincianismo. En tanto que esta acusación parecía razonable, era mucho más convincente que afirmar nuevamente que las proposiciones universales todavía no habían sido formuladas de tal manera que pudieran explicar todos los casos.

Civilización

El término «civilización» se refiere a un grupo de características sociales que contrastan con el primitivismo o la barbarie. La Europa moderna se consideraba a sí misma algo más que una «civilización» entre varias; se consideraba la única «civilizada» o aquella especialmente «civilizada». Lo que caracterizaba este estado de civilización no es algo sobre lo que haya habido un consenso manifiesto ni siquiera entre los propios europeos. Para algunos la civilización se hallaba englobada en la «modernidad», esto es, en los avances de la tecnología y en el incremento de la productividad así como en la creencia cultural en la existencia del desarrollo histórico y del progreso. Para otros, civilización significaba un incremento en la autonomía del «individuo» frente a los demás actores sociales: la familia, la comunidad, el Estado, las instituciones religiosas. Para otros, civilización significaba un comportamiento no brutal en la vida cotidiana, modales sociales en el más amplio sentido de la palabra. Y finalmente, para otros, civilización significaba reducir la esfera de la violencia legítima y ampliar la definición de crueldad. Y, por supuesto, para muchos, civilización incluía la combinación de algunos o de la totalidad de los mencionados rasgos.

Cuando los colonizadores franceses del siglo XIX hablaban de *la mission civilisatrice,* se referían a que, mediante la conquista colonial, Francia o, en general, Europa, impondrían a la población no europea los valores y las normas que estaban incluidos en estas definiciones de civilización. Cuando, durante la década de 1990, distintos grupos de países occidentales han hablado del «derecho a interferir» en situaciones políticas existentes en diversas partes del mundo, aunque casi siempre en zonas no occidentales, lo han hecho en nombre de tales valores de la civilización, que les conferían tal derecho.

Este conjunto de valores, con independencia de como prefiramos designarlos –valores civilizados, valores secular-humanistas, valores modernos–, impregna las ciencias sociales, como era de esperar, ya que las ciencias sociales son producto del mismo sistema histórico que las ha elevado a lo más alto de la jerarquía. Los científicos sociales han incorporado estos valores en sus definiciones de los problemas –los problemas sociales, los problemas intelectuales– que consideran dignos de ser estudiados. Han incorporado estos valores a los conceptos que han inventado y con los que analizan estos problemas, así como a los indicadores que utilizan para medir los conceptos. En su mayoría, estos científicos sociales han insistido, sin duda, en que lo que pretendían era estar libres de valores, en tanto que han proclamado que sus preferencias sociopolíticas

no les hacían tergiversar o malinterpretar los datos intencionadamente. Pero estar libre de valores en este sentido no significa en absoluto que los valores, en el sentido de decisiones sobre la importancia histórica de los fenómenos observados, estén ausentes. Éste, por supuesto, es el argumento central de Heinrich Rickert acerca de la especificidad lógica de lo que él denomina «ciencias culturales»[4]. Son incapaces de ignorar «valores» en el sentido de evaluar su importancia social.

Obviamente, las premisas occidentales y sociocientíficas sobre la «civilización» no eran completamente insensibles al concepto de la multiplicidad de «civilizaciones». Cada vez que se planteaba la cuestión del origen de los valores civilizados, es decir, cómo es que éstos habían aparecido originalmente, al menos eso se argumentaba, en el moderno mundo occidental, la respuesta casi inevitablemente era que esos valores eran producto de tendencias únicas e inmemoriales inscritas en el pasado del mundo occidental, alternativamente descrito como la herencia de la Antigüedad y/o de la Edad Media cristiana, la herencia del mundo hebreo o la herencia combinada de ambos, esta última también rebautizada y recalificada, en ocasiones, como la herencia judeocristiana.

Se pueden plantear y se han planteado muchas objeciones a este conjunto de sucesivas premisas. Se ha cuestionado si el mundo moderno o el mundo europeo moderno es civilizado, de acuerdo con el propio sentido con el que la palabra se usa en el discurso europeo. Recuérdese el celebre sarcasmo de Mahatma Ghandi, quien, ante la pregunta: «Sr. Ghandi, ¿qué piensa de la civilización occidental?», respondió: «Sería una buena idea». Además, se ha discutido la afirmación de que los valores de la antigua Grecia y de la Roma antigua o del antiguo Israel fueran más propicios para servir de base para estos denominados valores modernos que los valores de otras civilizaciones antiguas. Y por último, que la Europa moderna pueda señalar de una forma verosímil a Grecia o Roma, por un lado, o al antiguo Israel, por el otro, como su primer zócalo de civilización no es en absoluto obvio. De hecho, se ha prolongado durante mucho tiempo el debate entre aquellos que han contemplado Grecia o Israel como orígenes culturales alternativos. En este debate, cada bando ha negado la plausibilidad de la alternativa del otro. El debate mismo arroja dudas sobre la plausibilidad de tal derivación.

En cualquier caso, ¿quién discutiría que Japón pueda señalar a las antiguas civilizaciones del Índico como sus precursoras, basándose en que fueron el lugar de origen del budismo, que se ha convertido en un componente central de la historia cultural de Japón? ¿Están los actuales Estados Unidos más cerca culturalmente de la antigua Grecia, de Roma o de Israel que Japón de la civilización del Índico? Se podría aducir, después de todo, que la cristiandad, lejos de representar una continuidad, marcó una ruptura decisiva con la antigua Grecia, con Roma y con Israel. En realidad, los cristianos, hasta el Renacimiento, uti-

---

[4] Heinrich RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffbildung,* Tubinga, 1913; traducido como *The Limits of Concept Formation in the Physical Sciences*, Cambridge, 1986.

lizaron precisamente este mismo argumento. ¿Y no es la ruptura con la Antigüedad aún hoy en día parte de la doctrina de las Iglesias cristianas?

Sin embargo, actualmente, la esfera en la que la discusión sobre los valores ha alcanzado más intensidad ha sido la esfera política. El primer ministro de Malasia, Mahathir, ha sido muy específico al argumentar que los países asiáticos pueden y deben «modernizarse» sin aceptar todos o algunos de los valores de la civilización europea. Y sus puntos de vista han encontrado amplio eco en otros líderes políticos asiáticos. El debate sobre los «valores» también ha adquirido una importancia decisiva en los propios países europeos y especialmente en Estados Unidos, bajo la forma del debate sobre el «multiculturalismo». Esta versión del debate actual ha tenido de hecho un gran impacto en las ciencias sociales institucionalizadas, con el florecimiento de estructuras dentro de la universidad que agrupan a los estudiosos que niegan la premisa de la singularidad de algo denominado «civilización».

Orientalismo

El orientalismo se refiere a una declaración estilizada y abstracta de las características de las civilizaciones no occidentales. Es el anverso del concepto «civilización» y se ha convertido en tema fundamental en la discusión pública a partir de los escritos de Anouar Abdel-Malek y Edward Said[5]. El orientalismo era hasta hace no mucho un signo de distinción[6]. Es un modo de conocimiento que tiene sus raíces en la Edad Media europea, cuando algunos monjes intelectuales cristianos se asignaron a sí mismos la tarea de comprender mejor las religiones no cristianas, aprendiendo sus lenguas y leyendo cuidadosamente sus textos religiosos. Por supuesto, partieron de la premisa de la verdad de la fe cristiana y del deseo de convertir a los paganos, pero de todas formas se tomaron los textos en serio, como expresiones, aunque pervertidas, de la cultura humana.

Cuando el orientalismo se secularizó en el siglo XIX, la actividad se llevaba a cabo de una forma que no era muy diferente. Los orientalistas continuaban aprendiendo las lenguas y descifrando los textos. Durante el proceso, continuaban basándose en una visión binaria del mundo social. En lugar de la distinción cristiano/pagano, colocaron la distinción occidental/oriental o la de moderno/no moderno. En las ciencias sociales emergió una larga cadena de conocidas polaridades: sociedades militares e industriales, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, solidaridad mecánica y orgánica, legitimación tradicional y racional-legal, estática y dinámica. Aunque frecuentemente estas polaridades no se re-

---

[5] A. ABDEL-MALEK, *La dialectique sociale;* Edward SAID, *Orientalism*, Nueva York, 1978 [ed. cast.: *Orientalismo,* Anagrama, Barcelona].

[6] Véase Wilfred Cantwell SMITH, «The place of Oriental Studies in a University», *Diogenes* 16 (1956), pp. 106-111.

lacionaban directamente con la literatura sobre el orientalismo, no deberíamos olvidar que una de las primeras polaridades fue la de *status* y contrato de Maine, que se basaba explícitamente en una comparación de los sistemas legales hindú e inglés.

Los orientalistas se veían a sí mismos como personas que expresaban su benevolente aprecio por una civilización no occidental dedicando diligentemente sus vidas al estudio erudito de los textos para comprender *(verstehen)* la cultura. La cultura que comprendían de esta manera era, claro está, un constructo fabricado por alguien que provenía de una cultura distinta. La validez de estos constructos se ha puesto en tela de juicio a tres diferentes niveles: se ha dicho que los conceptos no coinciden con la realidad empírica; que abstraen demasiado y, por lo tanto, eliminan la variedad empírica; y que son extrapolaciones de los prejuicios europeos.

El ataque contra el orientalismo fue, de todas formas, algo más que un ataque contra las carencias de esa disciplina académica. También fue una crítica de las consecuencias políticas de estos conceptos de las ciencias sociales. Se dijo que el orientalismo legitimaba la posición de Europa como potencia dominante, y que de hecho desempeñaba un papel esencial en el caparazón ideológico del papel imperial de Europa dentro del marco del sistema-mundo moderno. El ataque al orientalismo ha estado unido al ataque contra la reificación y ha sido aliado de los múltiples intentos por deconstruir las narrativas de las ciencias sociales. De hecho, se han discutido algunos intentos no occidentales de crear un contradiscurso de «occidentalismo» y se ha sostenido, por ejemplo, que «todos los discursos elitistas del antitradicionalismo en la China moderna, desde el Movimiento del 4 de mayo hasta las manifestaciones de los estudiantes en 1989 en la plaza de Tiananmen, han estado ampliamente orientalizados»[7], lo cual ha servido para sostener el orientalismo, en lugar de socavarlo.

Progreso

El progreso, su realidad, su inevitabilidad, fue un tema fundamental de la Ilustración europea. Hay quien lo remite a toda la filosofía occidental[8]. En cualquier caso, se convirtió en el punto de vista consensuado de la Europa del siglo XIX, y siguió siéndolo durante gran parte del siglo XX. Las ciencias sociales, tal y como fueron creadas, estuvieron profundamente marcadas por la teoría del progreso.

El progreso se convirtió en la explicación subyacente de la historia del mundo, y en el fundamento racional de casi todas las teorías de las etapas. Incluso se convirtió en el

---

[7] Xianomei CHEN, «Occidentalism as Counterdiscourse: “HeShang” in Post Mao China», *Critical Inquiry* 4 (verano de 1992), vol. 18, p. 687.

[8] J. B. BURY, *The Idea of Progress*, Londres, 1920; Robert A. NISBET, *History of the Idea of Progress*, Nueva York, 1980.

motor de todas las ciencias sociales aplicadas. Se nos decía que debíamos estudiar ciencias sociales para entender mejor el mundo social, ya que así podríamos impulsar el progreso de una forma más sabia y acelerar su ritmo de un modo más seguro en cualquier parte o, al menos, ayudar a eliminar los obstáculos que se interponen en su camino. Las metáforas de la evolución o del desarrollo no eran meros intentos de describir; eran también incentivos para prescribir. Las ciencias sociales se convirtieron en el consejero, a veces incluso en la criada, de los responsables políticos, desde el panóptico de Bentham, pasando por la *Verein für Sozialipolitik,* hasta el *Beveridge Report* y otras innumerables comisiones gubernamentales; de las series sobre el racismo de la Unesco tras la Segunda Guerra Mundial hasta las sucesivas investigaciones de James Coleman sobre el sistema educativo estadounidense. Tras la Segunda Guerra Mundial, «el desarrollo de los países subdesarrollados» constituyó una rúbrica que justificaba el compromiso de los científicos sociales de cualquier opción política con la reorganización social y política del mundo no occidental.

El progreso no sólo se asumió o analizó, también se impuso. Esto quizá no difiere demasiado de las actitudes que estudiamos bajo el epígrafe de «civilización». Lo que ha de subrayarse es que, en el momento en que la categoría de «civilización» empezó a ser una categoría que había perdido su inocencia y atraído sospechas, básicamente a partir de 1945, el «progreso» sobrevivió como categoría y fue más que adecuada para sustituir a la de «civilización», ya que olía algo mejor. La idea del progreso parecía servir como el último reducto del eurocentrismo, como posición de retirada defensiva.

La idea de progreso ha tenido siempre, por supuesto, sus críticos conservadores, aunque se puede decir que la fuerza de su resistencia decreció drásticamente durante el periodo 1850-1950. Sin embargo, al menos desde 1968, han surgido muchos críticos de la idea de progreso: entre los conservadores con renovadas fuerzas y entre la izquierda con una fe recién descubierta. Existen, no obstante, muchas maneras distintas de atacar la idea de progreso. Se puede sugerir que lo que se ha llamado progreso es un falso progreso, pero que existe un progreso real, aduciendo que la versión europea era un engaño o un intento de engañar. O puede sugerirse que no existe esa cosa llamada progreso, debido al «pecado original» o al ciclo eterno de la humanidad. O se puede sugerir que Europa ha conocido realmente el progreso, pero que ahora está intentado alejar al resto del mundo de los frutos del mismo, como han sostenido algunos críticos no occidentales del movimiento ecologista.

Lo que sí es evidente para muchos es que la idea de progreso se ha identificado como una idea europea, hecho por el que ha sido atacada por su eurocentrismo. Este ataque ha sido, sin embargo, muy contradictorio, dados los esfuerzos realizados por otros no occidentales por apropiarse del progreso, expulsando a Europa de la escena, pero no al progreso.

LAS REIVINDICACIONES DEL ANTIEUROCENTRISMO

Las múltiples formas de eurocentrismo y de crítica al eurocentrismo no presentan necesariamente un cuadro coherente. Intentaremos evaluar el debate fundamental. Como hemos observado, las ciencias sociales institucionalizadas empezaron su actividad en Europa. Se las ha acusado de dibujar una descripción falsa de la realidad social malinterpretando, exagerando en gran medida y/o distorsionando el papel histórico de Europa, particularmente su papel histórico en el mundo moderno.

Los críticos plantean generalmente tres reinvidicaciones diferentes, en cierto sentido contradictorias. La primera es que, con independencia de lo que hizo Europa, otras civilizaciones lo estaban haciendo, hasta que Europa empleó su poder geopolítico para interrumpir este proceso en otras partes el mundo. La segunda es que lo que Europa hizo no es sino la continuación de lo que otros ya estaban haciendo durante mucho tiempo, incorporándose los europeos en un momento determinado al primer plano. La tercera es que lo que Europa hizo se ha analizado incorrectamente y ha sido objeto de extrapolaciones inapropiadas, que a su vez han tenido consecuencias peligrosas tanto para la ciencia como para el mundo político. Los dos primeros argumentos, ampliamente representados, me parece que adolecen de lo que yo llamaría «eurocentrismo antieurocéntrico». El tercero me parece indudablemente correcto y se merece que le prestemos toda nuestra atención ¿Qué clase de extraño animal es ese «eurocentrismo antieurocéntrico»? Estudiemos cada uno de estos argumentos sucesivamente.

El primero que llega a la meta

A lo largo del siglo XX hay quien ha sostenido que en el marco de, por ejemplo, la «civilización» china, india o árabe-musulmán existían tanto los fundamentos culturales como la pauta sociohistórica de desarrollo que hubieran llevado a la emergencia del capitalismo moderno con todas sus características, o que, en realidad, tales civilizaciones se hallaban inmersas en el proceso que las conducía en esa dirección. En el caso de Japón, el argumento cobra más fuerza incluso, afirmándose que el capitalismo moderno se desarrolló allí, independientemente, pero coincidiendo en el tiempo con su desarrollo en Europa. El núcleo de la mayoría de estos argumentos está constituido por la teoría de las etapas del desarrollo, frecuentemente en su versión marxista, de la cual se deduce lógicamente que diferentes partes del mundo seguían caminos paralelos hacia la modernidad o el capitalismo. Este tipo de argumento presuponía tanto la especificidad y la autonomía social de las distintas regiones civilizadas del mundo, por un lado, como su común subordinación a un modelo omnicomprensivo, por otra.

Dado que todas las discusiones de este tipo se refieren específicamente a una determinada zona cultural y a su desarrollo histórico, sería un ejercicio imponente discutir la verosimilitud histórica de cada caso, y no pretendo hacerlo aquí. Lo que quiero destacar es que existe una limitación lógica a esta línea de argumentación, con independencia de la región de la que hablemos, y una consecuencia intelectual general. La limitación lógica es bastante obvia. Incluso si fuera cierto que algunas otras partes del mundo hubieran estado avanzando por el camino de la modernidad/capitalismo o quizás hubieran avanzando tremendamente en el mismo, esta argumentación nos deja todavía con el problema de explicar el hecho de que fuera Occidente, o Europa, quien alcanzó primero el objetivo y, por lo tanto, quien pudo «conquistar el mundo». En este punto volvemos a la pregunta tal y como la planteamos originalmente: ¿por qué la modernidad/el capitalismo en Occidente?

Por supuesto, en la actualidad hay quien niega que Europa conquistara el mundo en el sentido estricto de la palabra, aduciendo que siempre ha habido resistencia; a mi juicio, creo que esto fuerza nuestra lectura de la realidad. Hubo, después de todo, una conquista colonial real que cubrió una gran porción del globo. Existen, después de todo, auténticos indicadores militares de la fuerza europea. Sin duda siempre existieron diversas formas de resistencia, activas y pasivas, pero si esta resistencia hubiera sido verdaderamente tan formidable, no tendríamos en la actualidad nada que discutir al respecto. Si insistimos demasiado en el tema de una agencia no europea, acabaremos lavando todos los pecados europeos o, al menos, la mayoría. No me parece que sea ésta la intención de los críticos.

En cualquier caso, independientemente de lo transitoria que consideremos la dominación europea, aún tenemos que explicarla. La mayoría de los críticos que siguen esta línea de argumentación tiene más interés en explicar cómo es que Europa interrumpió un proceso indígena en la parte del mundo objeto de su consideración que en explicar cómo Europa fue capaz de hacerlo. Aún más, intentando disminuir los méritos de Europa por este hecho, por este presunto «logro», refuerzan la idea de que fue un logro. La teoría convierte a Europa en un «héroe villano»: villano, sin duda, pero también sin duda héroe en el sentido más dramático del término, pues fue Europa la que hizo el esfuerzo final en la carrera y cruzó la línea de llegada en primer lugar. Y, aún peor, existe la implicación, no demasiado lejos de la superficie, de que, si hubieran tenido la oportunidad, los chinos, los indios o los árabes no sólo podrían haber hecho lo mismo, sino que lo habrían hecho; es decir, habrían fundado la modernidad/capitalismo, conquistado el mundo, explotado recursos y personas y adoptado también el papel de héroe villano.

Esta visión de la historia moderna parece ser muy eurocéntrica en su antieurocentrismo, ya que acepta la importancia, esto es, el valor, de los «logros» europeos precisamente en los mismos términos con que Europa los ha definido, y afirma tan sólo que otros podrían haberlo hecho también, o que también estaban haciéndolo. Probablemente por alguna razón accidental, Europa logró una ventaja temporal e interfirió en su desarrollo por la

fuerza. La afirmación de que otros también podrían haber sido europeos me parece una forma muy débil de oponerse al eurocentrismo que, en realidad, refuerza las peores consecuencias del pensamiento eurocéntrico sobre el conocimiento social.

Capitalismo eterno

La segunda línea de oposición a los análisis eurocéntricos es aquella que niega que hubiera algo realmente nuevo en lo que Europa hizo. Este argumento empieza por destacar que en la baja Edad Media, e incluso desde mucho tiempo antes, Europa occidental era un área marginal y periférica del continente eurasiático, cuyo papel histórico y logros culturales estaban por debajo de los de otras partes el mundo, como Arabia o China. Esto es indudablemente cierto, al menos en un primer nivel de generalización. Después, se da un rápido salto para situar a la Europa moderna dentro de la construcción de una ecúmene o estructura-mundo que se ha estado creando durante varios miles de años[9]. Esto no es inverosímil, pero en mi opinión la significación sistémica de esta ecúmene aún tiene que ser dilucidada. Es ahora cuando llegamos al tercer elemento de la secuencia. De la inicial marginalidad de Europa occidental y de la construcción milenaria de la ecúmene-mundo eurasiática se desprende que, sea lo que pasara en Europa occidental, no era nada especial, sino tan sólo una variante más en la construcción histórica de un sistema singular.

Este último argumento me parece, conceptual e históricamente, del todo erróneo. No es mi intención, sin embargo, volver sobre él[10]. Tan sólo deseo subrayar las formas en que este argumento es otra forma de eurocentrismo antieurocéntrico. Lógicamente, implica suponer que el capitalismo no es nada nuevo, y de hecho algunos de los que defienden la continuidad del desarrollo de la ecúmene eurasiática han adoptado explícitamente esta posición. A diferencia de la posición de aquellos que sostenían que alguna otra civilización se dirigía también hacia el capitalismo cuando Europa interfirió en este proceso, el argumento que se aduce aquí es que todos nosotros estábamos realizando esta tarea conjuntamente, y que en realidad no ha habido un desarrollo hacia el capitalismo en los tiempos modernos, porque el mundo en su conjunto, o por lo menos toda la ecúmene eurasiática, había sido capitalista en algún sentido durante varios miles de años.

Permítaseme indicar, en primer lugar, que ésta es la posición clásica de los economistas liberales. No difiere mucho en realidad de Adam Smith cuando sostiene que existe una «propensión [en la naturaleza humana] a trocar, permutar e intercambiar una cosa

---

[9] Véanse varios autores en Stephen K. Sanderson, *Civilisations and World Systems: Studying World-Historical Change*, Walnut Creek, CA, 1995.

[10] Immanuel Wallerstein, «The West, Capitalism and the Modern World-System», *Review* 4 (otoño de 1992), vol. XV, pp. 561-619.

por otra»[11]. Elimina diferencias esenciales entre sistemas históricos distintos. Si los chinos, los egipcios y los europeos occidentales han estado haciendo lo mismo históricamente, ¿en qué sentido son civilizaciones diferentes o sistemas históricos distintos?[12] Quitándole méritos a Europa, ¿a quién concedérselos sino a la toda la humanidad?

Sin embargo, y es lo peor de todo, al apropiarnos de lo que la moderna Europa hizo y anotarlo en el balance de la ecúmene eurasiática estamos aceptando el argumento ideológico esencial del eurocentrismo: que la modernidad, o el capitalismo, es milagrosa y maravillosa, tan sólo añadiendo que todo el mundo lo ha estado practicando siempre de una u otra manera. Al negar el mérito de Europa, negamos su culpa. ¿Por qué es tan terrible la «conquista del mundo» por parte de Europa si no se trata de nada más que el último tramo del proceso inexorable de la ecúmene? Lejos de ser un argumento crítico con Europa, implica aplaudir el que Europa, habiendo sido una parte «marginal» de la ecúmene, aprendiera finalmente la sabiduría de los otros, más antiguos, y la aplicara con éxito.

Y de ello se desprende inevitablemente el siguiente argumento no explicitado. Si la ecúmene eurasiática ha seguido un hilo conductor durante miles de años y el sistema-mundo capitalista no es nada nuevo, entonces ¿qué posible razón existe para afirmar que este hilo no continuará para siempre o, al menos, durante un larguísimo e indefinido periodo de tiempo? Si el capitalismo no empezó en el siglo XVI, o en el XVIII, no es probable que acabe en el siglo XXI. Personalmente, no lo creo, y he tratado el asunto en varios escritos recientes[13]. Mi argumento principal es que esta línea de razonamiento no es en absoluto antieurocéntrica, ya que acepta el conjunto básico de valores propuesto por Europa en su periodo de dominación del mundo y, por consiguiente, niega y/o infravalora los sistemas de valores rivales que estaban o están vigentes en otras partes el mundo.

El análisis del desarrollo europeo

Creo que tenemos que encontrar bases más sólidas para ir contra el eurocentrismo en las ciencias sociales, así como caminos más sólidos para perseguir este objetivo. La tercera forma de crítica –que todo lo que Europa ha hecho se ha analizado de forma incorrecta y ha sido objeto de extrapolaciones inapropiadas, que han tenido consecuencias peligrosas tanto para la ciencia como para el mundo político– en realidad es cierta. Creo que hemos de empezar por cuestionarnos la presunción de que lo que Europa hizo fue positivo. Creo

[11] Adam SMITH, *The Wealth of the Nations* [1776], Nueva York, 1939, p. 13.

[12] Para un punto de vista opuesto véase Samir AMIN, «The Ancient World-Systems Versus the Modern Capitalis World-System», *Review* 3 (verano de 1991), vol. XIV, pp. 349-385.

[13] Immanuel WALLERSTEIN, *After Liberalism*, Nueva York, 1995; Terence K. HOPKINS e Immanuel WALLERSTEIN (coords.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, Londres, 1996.

que hemos de establecer un cuidadoso balance de situación de lo que ha conseguido la civilización capitalista durante su vida histórica y valorar si los beneficios son mayores que los perjuicios. Esto es algo que ya intenté en una ocasión, y que animo a otros a hacer[14]. Mi propio balance es totalmente negativo y, por lo tanto, no considero al capitalismo como una prueba del progreso humano. Por el contrario, lo considero consecuencia de una ruptura de las barreras históricas contra esta particular versión de un sistema explotador. Considero que el hecho de que China, la India, el mundo árabe y otras regiones no se hayan dirigido directamente hacia el capitalismo es una prueba de que estaban, y eso es mérito histórico suyo, mejor inmunizadas contra la toxina. Transformar su mérito en algo que deben justificar supone para mí la quintaesencia del eurocentrismo.

Permítaseme explicarme mejor. Creo que en los sistemas históricos («civilizaciones») más importantes ha existido siempre un cierto nivel de mercantilización y, por tanto, de comercialización. En consecuencia, siempre ha habido personas que buscaban beneficios en el mercado. Pero existe una diferencia abismal entre un sistema histórico en el que existen algunos empresarios o mercaderes o «capitalistas», y otro en el que dominan el *ethos* y la práctica capitalista. Antes del sistema-mundo moderno lo que ocurría en cada uno de estos otros sistemas históricos es que en el momento en que un estrato capitalista se hacía demasiado rico o tenía demasiado éxito o adquiría demasiada influencia sobre las instituciones existentes, otros grupos institucionales, culturales, religiosos, militares o políticos lo atacaban, utilizando tanto su importante cuota de poder como sus sistemas de valores para afirmar la necesidad de contener y refrenar al estrato orientado hacia el beneficio. El resultado es que estos estratos vieron malogrados sus intentos de imponer sus prácticas en el sistema histórico como una prioridad. En ocasiones, se les arrebató cruel y brutalmente el capital acumulado y, en cualquier caso, se les obligó a obedecer a los valores y las prácticas que les mantenían a raya. A esto es a lo que me refiero cuando hablo de las antitoxinas que contuvieron el virus.

Lo que ocurrió en el mundo occidental fue que por una serie específica de razones momentáneas, o coyunturales, o accidentales, las antitoxinas fueron más difíciles de encontrar y menos eficaces, y el virus se extendió con rapidez mostrándose invulnerable a posteriores intentos de revertir sus efectos. La economía-mundo europea del siglo XVI se convirtió irremediablemente en capitalista. Y una vez que el capitalismo se consolidó en este sistema histórico, una vez que este sistema se rigió por la prioridad de la incesante acumulación de capital, adquirió tal fuerza contra otros sistemas históricos que ello le permitió expandirse geográficamente hasta absorber físicamente todo el globo, convirtiéndose en el primer sistema histórico que lograba este tipo de expansión total. El hecho de que el capitalismo lograra esta clase de ruptura en el ámbito europeo y de que después se

---

[14] Véase Immanuel WALLERSTEIN, «Capitalist Civilisation», Wei Lun Lecture Series II, *Chinese University Bulletin* 23, reproducido en *Historical Capitalism, with Capitalist Civilisation*, Verso, Londres, 1995.

expandiera hasta cubrir el globo no significa, sin embargo, que esto fuera inevitable, deseable o que en cualquier sentido supusiese un progreso. En mi opinión no fue nada de esto. Y un punto de vista antieurocéntrico debe empezar por afirmarlo.

Preferiría, por consiguiente, reconsiderar lo que no es universalista en las doctrinas universalistas que han surgido a partir de ese sistema histórico que es capitalista, nuestro moderno sistema-mundo. El sistema-mundo moderno ha desarrollado estructuras de conocimiento significativamente distintas de las anteriores estructuras de conocimiento. Se dice a menudo que lo que es diferente es el desarrollo del pensamiento científico. Parece evidente, sin embargo, que esto no es cierto, independientemente de lo espléndidos que sean los modernos avances científicos. El pensamiento científico antecede ampliamente al mundo moderno y está presente en la totalidad de las principales zonas civilizacionales. Todo esto ha sido magistralmente demostrado para el caso de China por el conjunto de la obra de Joseph Needham[15].

Lo que sí es específico de las estructuras del sistema-mundo moderno, por el contrario, es el concepto de las «dos culturas». Ningún otro sistema histórico ha instituido un divorcio fundamental entre la ciencia, por un lado, y la filosofía y las humanidades, por el otro; lo cual creo que se caracterizaría mejor describiéndolo como la separación entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de lo bueno y de lo bello. En realidad, no fue tan sencillo incluir este divorcio en la geocultura del moderno sistema-mundo. Se necesitaron tres siglos antes de que la escisión se institucionalizara. En nuestros días, sin embargo, constituye un rasgo fundamental de geocultura actual y forma la base de nuestros sistemas universitarios.

Esta escisión conceptual ha permitido que el mundo moderno concibiese ese extraño concepto del especialista no afectado por sus valores, cuyas valoraciones objetivas de la realidad podrían conformar la base no sólo de las decisiones técnico-organizativas, en el más amplio sentido del término, sino también de las decisiones sociopolíticas. Al proteger a los científicos de la valoración colectiva y, en realidad, al fundirlos con los tecnócratas, se liberó a los científicos de la mano muerta de una autoridad intelectualmente irrelevante. Pero, simultáneamente, ello evitó que las mayores y más fundamentales decisiones sociales que hemos tomado durante los últimos quinientos años fueran objeto de un debate científico sustantivo, es decir, no técnico. La idea de que la ciencia está en un lado y las decisiones políticas en otro es el concepto central que sostiene al eurocentrismo, ya que las únicas proposiciones universalistas que han sido aceptables son aquellas que son eurocéntricas. Cualquier argumento que refuerce esta separación de las dos culturas sostiene, por tanto, el eurocentrismo. Si se niega la especificidad del mundo moderno, no hay ninguna forma plausible de debatir la reconstrucción de las estruc-

---

[15] Joseph NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, 1954, y otras obras posteriores del mismo autor.

turas del conocimiento y, por lo tanto, ninguna forma plausible de alcanzar alternativas inteligentes y sustancialmente racionales al sistema-mundo existente.

Durante los últimos veinte años, la legitimidad de este divorcio ha sido puesta en duda por vez primera de una forma significativa. Éste, por ejemplo, es el sentido del movimiento ecologista. Y éste es el tema central que subyace en el ataque público contra el eurocentrismo. Los desafíos han producido las llamadas «guerras de ciencias» y «guerras de culturas», que muy a menudo han sido oscurantistas y ofuscantes. Si debemos dotarnos de una estructura de conocimiento reunificada y, por lo tanto, no eurocéntrica, es absolutamente esencial que no nos desviemos por caminos secundarios, que evitan este problema central. Si tenemos que construir un sistema-mundo alternativo al actual que se halla inmerso en una fuerte crisis, debemos tratar simultánea e inextricablemente los problemas de lo que es verdad y lo que es bueno.

Y si queremos lograrlo, hemos de reconocer que Europa hizo algo especial entre los siglos XVI y XVIII que transformó el mundo, pero en una dirección cuyas consecuencias negativas estamos sufriendo ahora. No debemos acometer el intento de privar a Europa de su especificidad aduciendo la falsa premisa de que estamos así privándola de un mérito ilegítimo. Todo lo contrario. Debemos reconocer abiertamente la particularidad de la reconstrucción del mundo por Europa, pues sólo entonces será posible superarla y alcanzar una visión más inclusivamente universalista de las posibilidades humanas, que no evite ninguno de los intrincados y complejos problemas que supone buscar simultáneamente lo que es verdad y lo que es bueno.



1968, una revolución en el sistema-mundo: tesis e interrogantes

La revolución mundial de 1968 ocupa un lugar central en mi análisis del sistema-mundo moderno, como momento crucial en el que se vio eficazmente desafiada la hegemonía geocultural del liberalismo. Este ensayo sirvió como documento básico para una conferencia celebrada en 1988 para conmemorar los acontecimientos de 1968. En él intenté plantear claramente una serie de tesis e interrogantes que pudieran servir para analizar la dirección que ha tomado desde entonces el sistema-mundo.

Tesis 1: 1968 fue una revolución en y del sistema-mundo

La revolución de 1968 fue efectivamente una revolución, y una sola. Se vio marcada por manifestaciones, desórdenes y violentos disturbios en muchos países del mundo durante más de tres años. No se pueden analizar correctamente sus orígenes, consecuencias y enseñanzas desde las circunstancias particulares de las manifestaciones locales de aquel fenómeno global, por mucho que los factores locales condicionaran los detalles de las contiendas políticas y sociales en cada lugar.

Como acontecimiento, 1968 concluyó hace tiempo. Sin embargo, fue uno de los grandes acontecimientos formativos en la historia de nuestro sistema-mundo moderno, lo que se suele llamar un cambio de vertiente trascendental. Esto significa que la realidad cultural/ideológica del sistema-mundo quedó decisivamente modificada por aquel acontecimiento, que supuso la cristalización de ciertas tendencias estructurales perceptibles desde tiempo atrás en el funcionamiento del sistema.

ORÍGENES

Tesis 2: Las protestas de 1968 se dirigieron principalmente contra la hegemonía estadounidense en el sistema-mundo (y contra la aquiescencia soviética a esa hegemonía)

En 1968, el mundo se encontraba todavía en lo que en Francia se han llamado los «treinta [años] gloriosos» (el periodo de increíble expansión de la economía-mundo capitalista que siguió a la Segunda Guerra Mundial), aunque en realidad 1968 vino inmediatamente a continuación de la primera prueba significativa del comienzo de un largo estancamiento económico de la economía-mundo, como fueron las serias dificultades del dólar estadounidense en 1967 (dificultades que no han cesado desde entonces).

Durante el periodo 1945-1967, la hegemonía de Estados Unidos en el sistema-mundo fue absoluta, apoyada en la increíble superioridad de su eficiencia productiva en todos los campos al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Estados Unidos convirtió esta ventaja económica en un dominio político y cultural mundial emprendiendo cuatro iniciativas políticas esenciales en el periodo posterior a 1945. En primer lugar, construyó en torno suyo un «sistema de alianzas» con Europa occidental (y Japón) caracterizado como liderazgo del «mundo libre» y promovió la reconstrucción económica de esas áreas (Plan Marshall, etc.). Estados Unidos trataba con ello de asegurar el papel de Europa occidental y Japón como sus principales clientes económicos y de garantizar su estabilidad política interna y su subordinación política internacional.

En segundo lugar, Estados Unidos inició una relación estilizada de guerra fría con la URSS basada en reservarle a ésta una pequeña pero importante zona de dominio político (Europa oriental). El llamado acuerdo de Yalta permitió a ambos países presentar su relación como una confrontación ideológica sin límites, con la importante condición de que no se producirían cambios en la frontera Este-Oeste ni confrontaciones militares, especialmente en Europa.

En tercer lugar, Estados Unidos promovió una descolonización gradual y relativamente pacífica en Asia y África, apoyando a los líderes nacionalistas «moderados». Esto adquirió una gran urgencia tras la victoria comunista en China, alcanzada (merece la pena señalarlo) pese a los consejos de la URSS. La «moderación» significaba ausencia de lazos ideológicos significativos con la URSS y con el comunismo mundial, y más aún la voluntad de los Estados descolonizados de participar en el conjunto existente de acuerdos económicos internacionales. El proceso de descolonización bajo el control de los «moderados» se vio respaldado por el uso ocasional y discreto de la fuerza militar estadounidense.

En cuarto lugar, los dirigentes estadounidenses trataron de crear un frente unido en su propio país minimizando el conflicto de clases interno mediante concesiones económicas a los trabajadores cualificados y sindicados, por un lado, e implicando a los trabajadores estadounidenses en la cruzada anticomunista mundial, por otro. También

procuraron frenar el conflicto racial en potencia eliminando la discriminación descarada en el terreno político (fin de la segregación en las fuerzas armadas, invalidación constitucional de la segregación en todas las áreas, ley de derecho de voto). Estados Unidos animó a sus principales aliados a trabajar de forma parecida para maximizar la unidad interna.

El resultado de todas estas iniciativas políticas de Estados Unidos fue un sistema de control hegemónico que funcionó muy fluidamente durante la década de 1950. Posibilitó la expansión prolongada de la economía-mundo, con significativas mejoras de los ingresos de las capas «medias» de todo el mundo. Facilitó la construcción de la red de agencias internacionales de las Naciones Unidas, que en aquella época reflejaban la voluntad política de Estados Unidos y aseguraban una arena política mundial relativamente estable. Contribuyó a la «descolonización» sorprendentemente rápida de gran parte de lo que se llamó luego Tercer Mundo. Y aseguró que, en Occidente, la década de 1950 fuera en general un periodo de relativa tranquilidad política.

Sin embargo, al entrar en la década de 1960, este modelo «hegemónico» exitoso comenzó a resquebrajarse, en parte debido a su propio éxito. La reconstrucción económica de los aliados más fuertes de Estados Unidos tuvo tanto éxito que comenzaron a reivindicar cierta autonomía económica (e incluso política). Ésta fue, por ejemplo, una de las características, aunque no la única, del gaullismo. La muerte de Stalin significó el fin de un bloque soviético «monolítico». Fue seguida, como sabemos, por un proceso de desestabilización y desatelización (todavía en curso), cuyos dos hitos principales fueron el informe de Jruschov al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956 y la escisión chino-soviética en 1960. La suavidad de la descolonización del Tercer Mundo se vio turbada por dos largas y agotadoras guerras anticoloniales en Argelia y Vietnam (a las que habría que añadir la larga confrontación cubana). Finalmente, las «concesiones» políticas a «grupos minoritarios» en Estados Unidos (y en todo el mundo occidental) durante la década de 1950 acentuaron esperanzas que no se vieron satisfechas, ni en el terreno político ni en el económico, por lo que en la práctica estimularon más que inhibieron nuevas movilizaciones políticas.

La década de 1960 comenzó con el tándem Kennedy-Jruschov, que prometían hacer las cosas mejor. Entre ambos consiguieron aligerar los pesados lastres ideológicos que habían sujetado tan firmemente al mundo durante la década de 1950, sin dar lugar empero a ninguna reforma fundamental del sistema existente. Cuando fueron apartados del poder y sustituidos por el tándem Johnson-Breznev, las esperanzas de comienzos de la década se desvanecieron. Sin embargo, las presiones ideológicas renovadas que las potencias intentaron volver a aplicar se ejercían ahora sobre una opinión pública mundial mucho más descreída. Ésta fue la mecha prerrevolucionaria que iba a hacer estallar en 1968 la oposición a la hegemonía estadounidense, con variadas expresiones en Estados Unidos, Francia, Checoslovaquia, México y otros lugares.

Tesis 3: La protesta de 1968 se dirigió también secundariamente, pero incluso con mayor pasión, contra los movimientos antisistémicos de la «vieja izquierda»

El siglo XIX vio el nacimiento de dos variedades principales de movimientos antisistémicos: socialistas y nacionalistas. Los primeros insistían en la opresión del proletariado por la burguesía, y los segundos en la opresión de los pueblos (y «minorías») sometidos por etnias dominantes. Ambos tipos de movimientos pretendían conseguir, en un sentido amplio, la «igualdad». De hecho, tanto unos como otros utilizaron las tres consignas del lema revolucionario francés «libertad, igualdad, fraternidad» de forma prácticamente indistinguible.

Ambos tipos de movimientos fueron cobrando una forma organizativa concreta en un país tras otro, y al final en casi todos, durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX. Ambos insistían en la importancia de conquistar el poder estatal como etapa intermedia indispensable en la vía hacia sus objetivos últimos. El movimiento socialista, sin embargo, sufrió una importante escisión mundial a comienzos del siglo XX a propósito de la vía más adecuada para conquistarlo (estrategia parlamentaria o insurreccional).

En 1945 existían tres redes claras y distintas de tales movimientos en la escena mundial: los partidos comunistas de la Tercera Internacional, los partidos socialdemócratas de la Segunda Internacional y los distintos movimientos nacionalistas (o de liberación nacional). El periodo 1945-1968 supuso notables logros políticos para esas tres redes de movimientos. Los partidos de la Tercera Internacional llegaron al poder, de una forma u otra, en una serie de países más o menos contiguos a la URSS (Europa del Este, China, Corea del Norte). Los partidos de la Segunda Internacional (utilizo ese término en sentido amplio, incluyendo en esa categoría al Partido Demócrata de Estados Unidos tal como lo reconfiguró Roosevelt) llegaron al poder (o al menos consiguieron el *droit de cité* [derecho de ciudadanía], esto es, el derecho a la *alternancia*) en el mundo occidental (Europa Occidental, Norteamérica y Australasia). Los movimientos nacionalistas o de liberación nacional llegaron al poder en la mayoría de las áreas anteriormente colonizadas de Asia, Oriente Próximo, África y el Caribe, y en formas algo diferentes en países formalmente independientes desde hacía tiempo de América Latina.

El aspecto importante para el análisis de la revolución de 1968 es que los nuevos movimientos emergentes estaban dirigidos en gran medida por jóvenes que habían crecido en un mundo en el que los movimientos antisistémicos tradicionales de sus propios países no estaban en una fase temprana de movilización, sino que habían conseguido ya su objetivo intermedio del poder estatal, por lo que podían juzgarse no sólo por sus promesas, sino por su práctica una vez alcanzado el poder. El fallo de ese juicio fue en la mayoría de los casos condenatorio.

Las razones principales eran de dos tipos: en primer lugar, su deficiente eficacia para combatir el sistema-mundo capitalista existente y su encarnación institucional, la hege-

monía estadounidense. En segundo lugar, la insuficiente calidad de la vida que habían creado las estructuras estatales «intermedias» que supuestamente controlaban. De forma que, en palabras de un famoso aforismo de 1968, ya no se consideraban «parte de la solución», sino que se habían convertido, por el contrario, en «parte del problema».

El odio del SDS estadounidense contra los «liberales», o de los *soixante-huitards* contra el PCF (por no hablar de los socialistas), o del SDS alemán contra el SPD, era muy exaltado debido a su sensación de traición radical, como se deducía de otro aforismo de 1968: «Nunca confíes en nadie que tenga más de treinta años»; pero era menos generacional desde el punto de vista de los individuos que en lo que atañía a las propias organizaciones antisistémicas. No es casualidad que la fractura principal en el bloque soviético se produjera en Checoslovaquia, un país con una tradición particularmente larga y poderosa de la Tercera Internacional. Los líderes de la primavera de Praga enarbolaron la bandera del «socialismo con rostro humano» contra la traición que representaba el estalinismo. Tampoco creo que fuera casual que la principal fractura en el Tercer Mundo se produjera en México, el país con el más antiguo movimiento de liberación nacional en el poder, ni que se produjeran también fracturas importantes en Dakar y Calcuta, dos ciudades con tradiciones nacionalistas muy antiguas.

Y si la revolución de 1968 también estaba dirigida, aunque fuera secundariamente, contra las «viejas izquierdas» de todo el mundo, esas «viejas izquierdas» respondieron, como sabemos, con la misma moneda. Se sintieron en un primer momento asombradas al verse atacadas desde la izquierda (¿nosotros, que tenemos unas credenciales tan impecables?), y luego profundamente irritadas por el aventurerismo que a sus ojos representaban las «nuevas izquierdas». Cuando respondieron con creciente impaciencia y hostilidad a la difusión del «anarquismo» de la «nueva izquierda», ésta comenzó a poner cada vez más énfasis en la centralidad ideológica de su lucha contra la «vieja izquierda». Se ahí surgieron los variados «maoísmos» que se desarrollaron a comienzos de la década de 1970 en muchos países del mundo, incluida por supuesto la propia China.

Tesis 4: La contracultura formaba parte de la euforia revolucionaria, pero no fue políticamente decisiva en 1968

Lo que a finales de la década de 1960 se dio en llamar «contracultura» fue un componente muy notorio de los distintos movimientos que participaron en la revolución de 1968. En general, llamamos contracultura al comportamiento no convencional, no «burgués» y dionisíaco en la vida cotidiana (sexualidad, drogas, ropa) y en las artes. Asociada directamente con el activismo en el «movimiento», se produjo una enorme escalada en la difusión de ese tipo de comportamientos. El festival de Woodstock en Es-

tados Unidos representó algo así como un símbolo de esa contracultura relacionada con el movimiento.

Evidentemente, la contracultura no era un fenómeno particularmente nuevo; durante dos siglos había habido «bohemios» en la juventud y en las artes. La relajación de la moral sexual puritana se había extendido durante todo el siglo XX a escala mundial. Además, en otras «revoluciones» anteriores ya se habían producido fenómenos contraculturales, aunque cabe apreciar dos modelos distintos en estas últimas. En las planificadas, organizadas y que habían supuesto una larga contienda militar, el puritanismo revolucionario se convirtió normalmente en un factor importante de disciplina (por ejemplo, en el partido comunista chino). En cambio, allí donde las circunstancias revolucionarias incluían una elevada proporción de actividad espontánea (como fue el caso de la revolución rusa de 1917 o el triunfo de Castro en Cuba), ésta propició una quiebra de las convenciones sociales y por consiguiente una proliferación, al menos inicial, de comportamientos contraculturales (como el «amor libre» en la Rusia posterior a 1917). La revolución de 1968 tuvo un componente particularmente impetuoso de espontaneidad no planeada y, por lo tanto, como afirma esta tesis, la contracultura se convirtió en parte de la euforia revolucionaria.

Sin embargo, como todos aprendimos en la década de 1970, es muy fácil disociar la contracultura de la actividad política (revolucionaria). De hecho, es fácil reconvertir las tendencias contraculturales en estilos de vida orientados hacia el consumo (la conversión de los *hippies* en *yuppies*). Así pues, mientras que la contracultura de la nueva izquierda fue algo muy sobresaliente para la mayoría de esas propias fuerzas, como lo fue para sus enemigos, en último análisis constituyó un elemento menor del panorama. Puede que una de las consecuencias de 1968 fuera la propagación de un estilo de vida dionisíaco, pero no fue uno de sus legados políticos, y es a éstos a los que debemos atender ahora.

LEGADOS

Los legados de acontecimientos trascendentales son siempre fenómenos complejos. Por un lado, siempre son ambiguos. Por otro, siempre son objeto de una lucha entre los distintos herederos que reclaman el legado, esto es, la legitimidad de una tradición. Tengamos en cuenta que ya existe una tradición «sesentayochista». Las tradiciones se crean rápidamente, y la de la revolución de 1968 estaba ya implantada a comienzos de la década de 1970. En este año de 1988 hay muchas celebraciones, muchas publicaciones y también muchos intentos de recuperación. Esto no debería sorprendernos ni desanimarnos. Los acontecimientos históricos mundiales tienen vida propia y se resisten a cualquier tipo de apreciación simple. 1968 no es diferente. Tras esta advertencia contra mí mismo, expondré sin embargo lo que creo que son los dos legados principales de 1968.

Tesis 5: Los movimientos revolucionarios que representan a estratos «minoritarios» o sometidos no necesitan ocupar ni ocupan ya un lugar secundario con respecto a los movimientos revolucionarios que representan a supuestos grupos «mayoritarios»

La revolución de 1968 fue la tumba ideológica de la idea del «papel dirigente» del proletariado industrial. Este papel dirigente había sido puesto en cuestión ya antes, pero no tan masiva y eficazmente, ya que en 1968 el desafío se basaba en que el componente industrial era y seguiría siendo siempre, estructuralmente, sólo un componente entre otros de la clase trabajadora mundial.

Ambas variedades de movimientos de la «vieja izquierda» (socialista y nacionalista) decían representar los intereses de los «principales» oprimidos, ya fuera la «clase obrera» de determinado país o la «nación» cuya expresión nacional estaba por completar. Estos movimientos eran de la opinión de que las quejas de «otros» grupos que se consideraban a sí mismos tratados inicuamente –las nacionalidades no reconocidas por los movimientos socialistas, la clase obrera por los movimientos nacionalistas, las mujeres por ambos tipos de movimientos, y cualquier otro grupo que pudiera sufrir opresión social o política– eran como mucho secundarias y en el peor de los casos divisionistas. Los grupos de la «vieja izquierda» tendían a propugnar su propio éxito, tras el cual (aseguraban) la opresión secundaria desaparecería por sí misma o al menos se resolvería mediante la acción política idónea en la era «posrevolucionaria».

No hace falta decir que no todos aceptaban este razonamiento, y los movimientos socialistas y nacionalistas del mundo a menudo discutían ferozmente entre sí sobre esa cuestión de la prioridad del combate. Ninguno de los movimientos de la «vieja izquierda» cedió el terreno teórico sobre las prioridades estratégicas en la lucha por la igualdad, aunque muchos de ellos hicieron concesiones prácticas y temporales sobre tales cuestiones pretendiendo crear o reforzar alianzas políticas particulares.

Mientras los movimientos de la «vieja izquierda» se hallaban en su fase de movilización prerrevolucionaria, la discusión sobre qué sucedería o no sucedería después de que consiguieran el poder estatal permanecía en el terreno de las hipótesis. Pero una vez que lo consiguieron las consecuencias prácticas podían evaluarse a partir de ciertas pruebas. En 1968 se habían realizado muchas de esas evaluaciones, y los que se oponían a las «otras» desigualdades podrían argumentar, con cierta credibilidad, que la conquista del poder por los grupos de la «vieja izquierda» no había acabado de hecho con ellas, o al menos no había cambiado lo bastante las múltiples jerarquías de grupo que existían previamente.

Al mismo tiempo, un siglo de luchas había comenzado a dejar claras realidades sociológicas que tenían gran peso en este debate. La primera era que, contrariamente a teorizaciones anteriores, el desarrollo capitalista no llevaba a transformar a todos los trabajadores del mundo en obreros de fábrica urbanos, varones, adultos y asalariados, esto es, el

tipo ideal de «proletario» tal como se concebía tradicionalmente. La realidad ocupacional del capitalismo era mucho más compleja que todo eso. Este tipo ideal de «proletarios» representaba una minoría de las capas trabajadoras del mundo de 1850, desde luego; pero entonces se pensaba que tal situación era meramente transitoria. Sin embargo, ese tipo ideal de «proletario» seguía siendo minoritario en 1950, y ahora estaba claro que probablemente seguiría siéndolo en 2050. De ahí que organizar un movimiento en torno a este grupo significaba conceder prioridad –permanente e ilegítima– a las reivindicaciones de un sector particular de las clases trabajadoras del mundo sobre otros.

También había quedado claro que las «nacionalidades» no estaba ahí como algo dado que pudiera perfilarse objetivamente. Las nacionalidades constituían en realidad el producto de un complejo proceso de creación social permanente, que combina la consecución de la conciencia (de sí mismo y de otros) y el entramado sociojurídico. De lo que se deduce que para cada nación podría haber y habría subnaciones en lo que amenazaba convertirse en una cascada infinita, y que cada transformación de una «minoría» en «mayoría» creaba nuevas «minorías». Este proceso no tenía fin, por lo que la conquista del poder estatal no suponía una resolución «automática» de la cuestión.

Si el «proletariado» y las «naciones oprimidas» no estaban destinados a transformarse en mayorías incontestables, sino que siempre seguirían siendo una «minoría» junto a otros tipos de «minorías», su reclamo de la prioridad estratégica en la lucha antisistémica quedaba seriamente debilitada. Precisamente 1968 supuso la materialización de este debilitamiento, o más bien el reconocimiento de estas realidades en la acción política a escala mundial de los movimientos antisistémicos.

Después de 1968, ninguno de los «otros» subgrupos en lucha –ni las mujeres ni las «minorías» raciales o sexuales, ni los discapacitados ni los «ecologistas» (que rechazaban los supuestos imperativos de la producción global incrementada)– volvería a aceptar nunca la necesidad de «esperar» a alguna otra revolución. Y desde 1968 los movimientos de la «vieja izquierda» se han sentido cada vez menos autorizados a plantear tales peticiones de «posponer» las reivindicaciones hasta una hipotética era posrevolucionaria. Es bastante fácil verificar ese cambio de atmósfera: un simple análisis cuantitativo del contenido de la prensa de izquierda mundial, comparando por ejemplo 1985 y 1955, indicaría un espectacular incremento del espacio concedido a esas «otras» preocupaciones que antes se consideraban «secundarias».

Pero hay más. El propio lenguaje de nuestros análisis ha cambiado, consciente y explícitamente. Nos preocupamos por el racismo y el sexismo incluso en áreas que en otro tiempo se consideraban «inofensivas» (apodos, chistes, etc.). También ha cambiado la estructura de nuestra vida organizativa. Mientras que antes de 1968 se consideraba en general deseable la unificación de todos los movimientos antisistémicos existentes en un solo movimiento, o al menos en un solo movimiento en cada país, esta forma de unidad ya no es un desiderátum incuestionado. Una multiplicidad de organizaciones, cada

una de las cuales representa un grupo diferente o una tonalidad diferente, laxamente vinculadas en algún tipo de alianza, se considera ahora, quizá mayoritariamente, un bien en sí mismo. Lo que antes era un *pis aller* [paliativo] ahora se proclama como una «coalición arco iris» (apelación estadounidense que se ha propagado a todo el mundo).

La revolución de 1968 ha supuesto un triple triunfo en términos de racismo, sexismo y males análogos. La primera consecuencia es que la situación legal (política estatal) ha cambiado. La segunda consecuencia es que la situación dentro de los movimientos antisistémicos también ha cambiado. La tercera consecuencia es que la mentalidad ha cambiado. Pero no hay que ser ingenuos al respecto. Los grupos oprimidos todavía se pueden quejar, legítimamente, de que los cambios que se han producido son insuficientes y de que la realidad del sexismo, el racismo y otras formas de desigualdad opresiva sigue entre nosotros. Tampoco cabe duda de que ha habido «retrocesos» en todas las áreas sobre estas cuestiones. Pero vale la pena señalar que la revolución de 1968 supuso en estas tres desigualdades un punto de inflexión histórico.

Aun si los Estados (o algunos de ellos) pretenden dar marcha atrás, los movimientos antisistémicos nunca podrán hacerlo (o si lo hacen, perderán con ello su legitimidad). Esto no significa que haya desaparecido el debate sobre las prioridades en el seno de los movimientos antisistémicos o entre ellos; significa que el debate gira ahora en torno a la estrategia fundamental y que los movimientos (o tendencias) de la «vieja izquierda» ya no se niegan a entrar en ese debate.

Tesis 6: Entre los movimientos antisistémicos se ha vuelto a abrir el debate sobre la estrategia fundamental de la transformación social, y será el debate político clave de los próximos veinte años

Hoy día existen, hablando en general, seis variedades de movimientos antisistémicos: 1) En muchos países occidentales hay movimientos de la «vieja izquierda» bajo la forma de sindicatos y segmentos de los partidos de izquierda tradicionales, laboristas y socialdemócratas, a los que quizá se podrían añadir los partidos comunistas, aunque, exceptuando Italia, en otros países sean cada vez más débiles. 2) En los países occidentales hay una amplia variedad de nuevos movimientos sociales: de mujeres, «minorías», verdes, etc. 3) En el bloque socialista siguen en el poder los partidos comunistas tradicionales, en los que nunca se ha extinguido un rescoldo del fuego antisistémico que da lugar de vez en cuando a una actividad renovada (y «febril»). El fenómeno Gorbachov, en la medida en que apela al «leninismo» frente al «estalinismo», da prueba de ello. 4) En este mismo bloque socialista está emergiendo una red de organizaciones fuera del partido, de naturaleza muy dispar, que parecen ir adoptando de forma creciente algunos de los rasgos de los nuevos movimientos sociales de Occidente, aunque los distingue su insistencia en los

temas de derechos humanos y antiburocráticos. 5) En el Tercer Mundo hay segmentos de los movimientos de liberación nacional tradicionales todavía en el poder (por ejemplo, en Argelia, Nicaragua y Mozambique), o herederos de tales movimientos que ya no están en poder (aunque «legados» como el del nasserismo en el mundo árabe tienden a disiparse). En países con revoluciones todavía en marcha (como en Sudáfrica o El Salvador) esos movimientos, aún en su fase movilizadora de lucha, tienen la fuerza y las características de sus predecesores en otros países cuando se encontraban en esa fase. 6) Finalmente, en esos mismos países del Tercer Mundo hay nuevos movimientos que rechazan algunos de los temas «universalistas» de movimientos anteriores (considerados como temas «occidentales») y que plantean formas «indigenistas» de protesta, a menudo bajo una envoltura religiosa.

Parece claro que esas seis variantes de movimientos no son uniformemente antisistémicas. Pero las seis tienen alguna herencia antisistémica significativa y cierto potencial antisistémico. Por otra parte, esas seis variedades de movimiento no se limitan geográficamente a las tres zonas que he indicado; se puede rastrear cierta difusión de unas a otras, aunque la segregación geográfica de las variedades se mantiene, en general, por el momento.

Creo que hay tres observaciones principales que hacer sobre la relación entre estas seis variedades de movimientos (potencia, parcial, históricamente) antisistémicos. En primer lugar, en el momento de la revolución de 1968 existía una elevada hostilidad mutua entre esas seis variedades, en particular entre las variantes «vieja» y la «nueva» presentes en cada zona, como ya he señalado. Pero también era cierto en general a escala más amplia. Es decir, que cualquiera de esas seis variantes tendía a mostrarse crítica o incluso hostil hacia las otras cinco. Esa hostilidad mutua inicial y multifacética ha disminuido mucho en las dos décadas subsiguientes. Hoy día se puede decir que las seis variantes muestran una tolerancia vacilante (y todavía suspicaz) hacia las demás, lo que por supuesto está todavía lejos de constituir una alianza política entre ellas.

En segundo lugar, las seis variantes han comenzado tentativamente a debatir entre sí sobre la estrategia de la transformación social. Una cuestión esencial es, por supuesto, la que se refiere a la conquista del poder estatal, que ha separado tajantemente a las tres variantes «nuevas» de las tres «viejas». Otra cuestión, derivada de ésta, se refiere a las estructuras organizativas. Estas cuestiones se debatieron abundantemente en el periodo 1850-1880, resolviéndose en aquel momento de una forma u otra. Ahora se han reabierto y se están volviendo a discutir de nuevo, aunque a la luz de la experiencia «realmente existente» en torno al poder estatal.

En tercer lugar, si este debate sobre la estrategia global se acaba resolviendo, y aun cuando la resolución lleve a fusionar las seis variedades de movimientos en una gran familia mundial, de ahí no se sigue que vaya a haber una estrategia antisistémica unificada. Durante mucho tiempo, y seguirá siendo así, estos movimientos se han visto profundamente pene-

trados por personas, grupos y estratos sociales que no aspiran a la consecución de un mundo igualitario y democrático, sino a mantener un mundo desigual y no democrático, aunque sea con una estructura diferente a nuestra economía-mundo capitalista (que ha entrado en una larga crisis estructural). Es decir, que al final del debate entre los movimientos lo más probable es que veamos una lucha dentro de la posible familia única de movimientos entre los defensores de un mundo igualitario y democrático y sus oponentes.

ENSEÑANZAS

¿Qué lecciones podemos sacar de la revolución de 1968 y los años posteriores y de más de un siglo de actividad antisistémica organizada a escala mundial? Creo que a este respecto no es válido el formato de las tesis. Prefiero plantear las cuestiones en forma de interrogantes que, me apresuro a añadir, no pueden encontrar respuesta sólo en los coloquios o en la privacidad de las discusiones intelectuales. Son interrogantes a los que sólo puede responder convincentemente la praxis de los múltiples movimientos. Pero esta praxis incluye, por supuesto, los análisis y debates públicos y privados, especialmente los que se realizan en el contexto del compromiso político.

Interrogante 1: ¿Es posible conseguir un cambio político significativo sin conquistar el poder del Estado?

Supongo que la respuesta depende ante todo de cómo se entienda el término «significativo». Pero aun así el interrogante es real. Si los marxistas vencieron en el debate político con los anarquistas en el siglo XIX, y los nacionalistas políticos en el debate similar con los nacionalistas culturales, la explicación está en la fuerza convincente de lo que afirmaban: los que gozan de privilegios nunca los cederán voluntariamente y utilizarán su control sobre la violencia estatal para impedir cualquier cambio significativo. De ahí se seguía que privar a los privilegiados del poder estatal era un requisito imprescindible para cualquier cambio significativo.

Parece absolutamente claro que hay todavía hoy, en algunos países (digamos, por ejemplo, Sudáfrica), gobiernos que representan a minorías privilegiadas resueltamente dispuestas a no ceder sus privilegios. En estos países parece muy improbable que pueda tener lugar cualquier cambio político significativo en ausencia de una actividad política vigorosa y casi inevitablemente violenta. Sudáfrica es sin duda un ejemplo paradigmático de un Estado en el que la mayoría de sus ciudadanos nunca han tenido el *droit de cité* [derecho de ciudadanía] y, por lo tanto, nunca han creído que el gobierno fuera «suyo» en ningún sentido.

Pero hoy día existe un gran número de países en los que la mayoría de la población cree que, en algún sentido, el gobierno es «suyo». La mayoría de los regímenes «posrevolucionarios» gozan en general de ese apoyo popular. Esto es probablemente cierto en los casos de la URSS, China y Argelia. Pero si es cierto para Argelia, ¿no lo es también para la India? ¿Y no es cierto para Suecia, donde cincuenta años de régimen socialdemócrata han «integrado» a la clase obrera en la vida política? ¿Y qué pasa con Francia o con Alemania? Se podría proseguir la enumeración. Cada caso nacional posee su propia especificidad, pero está claro que existe un gran número de Estados que gozan de un apoyo popular generalizado, y donde por lo tanto la lucha por la conquista del poder estatal tiene poco respaldo. Probablemente no sea muy útil apuntar que algunas de esas estructuras estatales son «posrevolucionarias», insinuando con ello que las otras son «prerrevolucionarias». La mayoría de ellas están en el mismo cesto en cuanto al grado de apoyo (o escepticismo) popular. Repito que esto no es cierto allí donde el acceso al poder estatal de la mayoría todavía sigue siendo la cuestión política principal. Pero esos Estados son hoy día una minoría.

De hecho, ¿no es hoy la cuestión principal en muchos Estados, y quizá especialmente en los que poseen una conciencia «posrevolucionaria», la de conseguir el control de la «sociedad civil» sobre el Estado? ¿No es ése el núcleo del debate político interno, no sólo en los «países socialistas», sino también en América Latina, el sur de Europa, el sureste de Asia y África negra? «Más democracia es más socialismo», dice Gorbachov. Pero, si es así, ¿cuál es la función de un *movimiento* antisistémico en la URSS?

Interrogante 2: ¿Hay otras formas de poder social que valga la pena conquistar aparte del poder «político»?

Obviamente, hay otras formas de poder social: poder económico, poder cultural (la «hegemonía» de Gramsci), poder sobre uno mismo (autonomía individual y de «grupo»). Y también es obvio que los individuos, grupos y organizaciones aspiran constantemente a esos tipos de poder. ¿Pero cómo se articula esa aspiración con la actividad *política* de los movimientos antisistémicos? ¿En qué sentido contribuirá el logro de mayor poder económico, o de mayor poder cultural, o de mayor poder sobre uno mismo, a una transformación fundamental del sistema-mundo?

Nos encontramos ahí ante una cuestión que ha acosado a los movimientos antisistémicos desde su nacimiento. ¿La transformación fundamental puede ser consecuencia de una acumulación de mejoras que, poco a poco y con el tiempo, dé lugar a un cambio irreversible? ¿O bien esas mejoras graduales suponen en gran medida un autoengaño que de hecho desmoviliza y con ello preserva la realidad de las desigualdades existentes? Se trata, obviamente, del debate «reformas-revolución», más amplio que la versión reducida protagonizada por Eduard Bernstein y Lenin.

Dicho de otra forma, ¿se puede construir una *estrategia* significativa que abarque la consecución de múltiples formas de poder? Porque eso es lo que sugerían, al menos implícitamente, muchos de los argumentos de los nuevos movimientos sociales que emergieron a raíz de 1968.

Interrogante 3: ¿Deben cobrar forma organizativa los movimientos antisistémicos?

La creación de organizaciones burocráticas como instrumento de la transformación social fue el gran invento sociológico de la vida política del siglo XIX. Hubo muchos debates sobre si esas organizaciones debían ser de masas o de cuadros, legales o clandestinas, centradas en una sola cuestión o en muchas, si debían exigir un compromiso total o sólo limitado de sus miembros… Pero durante más de un siglo casi nadie dudaba de que eran indispensables organizaciones de algún tipo.

El hecho, demostrado por Michels[1] hace mucho tiempo, de que las organizaciones cobran vida propia que interfiere directamente con su supuesta *raison d'être* no parece haber frenado el entusiasmo por crear más organizaciones. Hasta los movimientos espontáneos de 1968 se transformaron en muchos casos en organizaciones. No cabe duda que esto tuvo consecuencias muy desagradables para la generación posterior a 1968, como se puede constatar en los acerbos debates entre *fundis* y *realos* en el movimiento verde alemán.

La tensión entre la eficacia política que representan las organizaciones y los peligros ideológicos y políticos que encarnan es quizá irresoluble. Tal vez sea algo a lo que simplemente debemos acostumbrarnos. Sin embargo, me parece que hay que afrontar el problema sin rodeos y debatirlo a fondo, a fin de evitar la deriva hacia las acostumbradas facciones enfrentadas de «sectarios» y «liquidacionistas». La cantidad de«ex activistas» dispersos por todo el mundo que ahora no están «afiliados» pero que desearían ser políticamente activos de algún modo ha crecido mucho, a mi parecer, a raíz de la decepción posterior a 1968. No creo que debamos entenderlo como «despolitización» de los desencantados, aunque algo haya de eso. Es más bien el temor a que la actividad organizativa sólo sea aparentemente eficaz. Pero en tal caso ¿qué es lo que puede sustituirla, si es que hay algo?

Interrogante 4: ¿Existe alguna base política sobre la que se puedan coordinar algún día los movimientos antisistémicos de Occidente y Oriente, del Norte (oriental y occidental) y del Sur?

El hecho de que existan seis variedades de movimientos antisistémicos, una «vieja» y una «nueva» en cada uno de los tres supuestos «mundos», me parece que no es una

[1] Robert MICHELS, *Zur Soziologie des Parteiwesens in den modernen Demokratie*, Leipzig, 1911 [N. del T.].

casualidad accidental. Refleja la profunda diferencia de la realidad política de las tres zonas. ¿Existen algunas preocupaciones políticas unificadoras que puedan dar lugar a una estrategia mundial común? ¿Existe alguna prueba de que, aunque no fuera así en el periodo posterior a 1945, esté comenzando a ser cierto en la década de 1980 y pueda serlo aún más en el siglo XXI?

A este respecto necesitamos algo más que jaculatorias y deseosos piadosos. Hasta ahora nunca ha existido una solidaridad internacional (esto es, interzonal) de verdadera importancia. Y este hecho ha provocado mucha amargura. Hay tres cosas que me parecen importantes: la primera es que las preocupaciones inmediatas del día a día de las poblaciones de las tres zonas son actualmente muy diferentes en muchos aspectos; los movimientos existentes en esas tres zonas reflejan tales diferencias; la segunda es que muchos de los objetivos a corto plazo de los movimientos de cualquiera de las tres zonas tendrían como efecto, si se alcanzaran, la mejora de la situación de algunas personas de esa zona a expensas de otras personas de otras zonas; y la tercera es que no es posible ninguna transformación deseable de la economía-mundo capitalista en ausencia de cooperación política transzonal de los movimientos antisistémicos.

Esta cooperación transzonal tendría que ser al mismo tiempo estratégica y táctica. Podría ser más fácil (aunque eso no significa que sea fácil) establecer las bases de una cooperación táctica. Pero ¿y la estratégica? Es probable que ésta sólo se pueda dar sobre la base de una profunda radicalización de los objetivos, ya que el gran impedimento a la colaboración estratégica transzonal es la increíble polarización socioeconómica del sistema-mundo existente. Pero ¿existe una base objetiva (y no sólo voluntarista) para esa radicalización?

Interrogante 5: ¿Qué significa realmente el lema «libertad, igualdad, fraternidad»?

El lema de la Revolución Francesa nos es bastante familiar a todos. Parece referirse a tres fenómenos diferentes, cada uno de los cuales está localizado en uno de los tres campos en los que acostumbramos a dividir nuestros análisis sociales: libertad en la arena política, igualdad en la económica y fraternidad en la sociocultural. Y nos hemos acostumbrado también a debatir su importancia relativa, en particular entre libertad e igualdad.

La antinomia entre libertad e igualdad me parece absurda. Realmente no entiendo cómo se puede ser «libre» si hay desigualdad, ya que quienes tienen más siempre tienen posibilidades que no están a disposición de los que tienen menos y, por lo tanto, estos últimos son menos libres. Del mismo modo no comprendo cómo puede haber igualdad sin libertad, ya que en ausencia de libertad algunos tienen más poder político que otros y, por lo tanto, hay desigualdad. No estoy haciendo un juego de

palabras, sino rechazando la distinción entre libertad e igualdad que en realidad es un concepto único.

¿Se puede «incluir» la fraternidad en este único concepto de libertad-igualdad? No lo creo. En primer lugar la fraternidad, desde nuestra conciencia reciente sobre el lenguaje sexista, debería ser un término proscrito; quizá podríamos hablar de camaradería. Esto deja al descubierto, en cualquier caso, el núcleo de las cuestiones planteadas por el sexismo y el racismo. ¿Cuál es su opuesto? Durante mucho tiempo las izquierdas del mundo predicaron una forma u otra de universalismo, esto es, de «integración» total. La conciencia de la revolución de 1968 ha conducido a quienes sufren más directamente el racismo y el sexismo a defender los méritos políticos, culturales y psicológicos de unas estructuras organizativas y culturales propias, esto es, separadas. A escala mundial, eso se llama a veces «proyecto civilizacional».

Aunque sea correcto entender que las tensiones entre universalismo y particularismo son producto de la economía-mundo capitalista y que es imposible resolverlas dentro de su marco, eso no nos proporciona una guía suficiente para futuros objetivos o tácticas actuales. Me parece que los movimientos posteriores a 1968 han manejado esa cuestión de forma apresurada, haciendo oscilar sus prioridades. Esto deja intacta la cuestión, como una confusión y una molestia permanentes. Si tenemos que elaborar una estrategia transzonal de transformación, tendrá que incluir una perspectiva muy clara sobre cómo reconciliar el deseo de homogeneidad (implícito en el propio concepto de estrategia transzonal) y el anhelo de heterogeneidad (implícito en el concepto de libertad-igualdad).

Interrogante 6: ¿Existe alguna forma sensata de que podamos tener mucho (o al menos bastante) renunciando al productivismo?

La aspiración a la conquista de la naturaleza y la moral saint-simoniana del trabajo productivo han sido durante mucho tiempo pilares ideológicos no sólo de la economía-mundo capitalista, sino también de los movimientos antisistémicos. Evidentemente, muchos se han preocupado por el crecimiento excesivo, el despilfarro y el agotamiento de los recursos; pero tal como sucede con otros rechazos de los valores dominantes, ¿hasta dónde podemos y debemos llevar las implicaciones de esas críticas?

Una vez más, es fácil decir que el dilema entre puestos de trabajo y ecología es consecuencia del actual sistema e inherente a él. Pero, una vez más, eso nos dice poco sobre los objetivos a largo plazo o las tácticas a corto plazo. Y una vez más también ésta es una cuestión que ha dividido profundamente a los movimientos antisistémicos dentro de las tres zonas, y más aún de una a otra.

ÚLTIMA OBSERVACIÓN

Una de las principales quejas implícitas de la revolución de 1968 era que el enorme esfuerzo social de los movimientos antisistémicos durante más de cien años había producido un beneficio global tan escaso. De hecho, decían los revolucionarios, no hemos avanzado apenas nada desde donde estaban nuestros abuelos, en términos de transformación del mundo.

Esa crítica era muy dura, sin duda saludable, pero también injusta. Las condiciones de la revolución mundo-sistémica de 1968 fueron totalmente diferentes de las de la revolución mundo-sistémica de 1848. Retrospectivamente no parece fácil que los movimientos antisistémicos hubieran podido actuar, entre 1848 y 1968, de otra forma que como lo hicieron. Su estrategia era probablemente la única realmente aplicable, y sus fracasos se pueden atribuir a las constricciones estructurales dentro de las que necesariamente trabajaban. Sus esfuerzos y su fervor fueron prodigiosos. Y los peligros que evitaron, las reformas que impusieron, probablemente compensan con mucho los errores que cometieron y el reforzamiento en último término que su forma de lucha permitió al propio sistema contra el que estaban luchando.

Lo que importa, en cualquier caso, no es ser un profeta a toro pasado de los movimientos antisistémicos del mundo. La importancia real de la revolución de 1968 está menos en su crítica del pasado que en los interrogantes que planteó sobre el futuro. Incluso si la estrategia de los movimientos de la «vieja izquierda» hubiera sido la mejor posible para su época, sigue en pie la cuestión de si seguía siendo una estrategia útil en 1968. Ahí los argumentos de los nuevos movimientos son mucho más convincentes.

Aun así, éstos no han ofrecido a cambio una estrategia alternativa coherente, algo que queda todavía por elaborar. Posiblemente llevará de diez a veinte años más hacerlo. Pero eso no es algo que nos deba desalentar; es más bien la incitación a un duro trabajo colectivo, intelectual y político.

Quinta parte

Resistencia, esperanza y engaños



XXV Las ciencias sociales y el interludio comunista, o interpretaciones de la historia contemporánea

Se suele argumentar que el colapso de los comunismos en 1989 fue un momento de cambio político y cultural más importante que la revolución mundial de 1968. No estoy de acuerdo. En este artículo trato de situar lo que llamo el interludio comunista, 1917-1989, en su contexto histórico. Lo presenté como una conferencia en un encuentro celebrado en 1996 en Cracovia (Polonia) sobre la «construcción de una sociedad abierta» en Europa central y oriental.

¿Un interludio comunista? ¿Entre qué y qué? Y en primer lugar: ¿cuándo? Lo situaré en el periodo comprendido entre noviembre de 1917 (la llamada Gran Revolución de Octubre) y 1991, el año de la disolución del Partido Comunista de la Unión Soviética en agosto y de la propia URSS en diciembre. Ése fue el periodo durante el que hubo Estados gobernados por partidos comunistas, o marxista-leninistas, en Rusia y su imperio y en Europa central y oriental. Cierto es que sigue habiendo algunos Estados en Asia que se consideran gobernados por partidos marxista-leninistas, a saber, China, la República Democrática de Corea, Vietnam y Laos. Y también está Cuba. Pero la era en que había un «bloque socialista de Estados» es cosa del pasado, y en mi opinión también ha terminado la era en que el marxismo-leninismo era una ideología con un apoyo significativo.

Es decir, que estamos hablando de un interludio en el sentido elemental de que hubo un tiempo anterior a la era en que un grupo coherente de Estados afirmaban guiarse por la ideología marxista-leninista y de que hoy estamos viviendo en un periodo posterior a esa era. Por supuesto, su espectro estaba allí antes de 1917. Marx y Engels habían proclamado ya en 1848, en el *Manifiesto comunista:* «Un espectro recorre Europa, el espectro del comunismo». Y en muchas formas ese espectro sigue errando por Europa. ¿Sólo por Europa? Veamos.

¿Qué era ese espectro antes de 1917? ¿Qué era entre 1917 y 1991? ¿Qué es hoy? Creo que no es demasiado difícil llegar a un acuerdo sobre qué era antes de 1917. Era el espectro de que de alguna manera el «pueblo» –entendido ante todo como una masa de personas sin educación ni cultura ni sofisticación alguna– se iba a levantar de forma turbulenta para destruir y confiscar propiedades y redistribuirlas más o menos, llevando al poder a personas que gobernarían sin respeto por el talento o la iniciativa, y de paso destruirían todo lo que se consideraba valioso en las tradiciones de un país, incluyendo por supuesto sus tradiciones religiosas.

Este temor no era del todo ilusorio. En la versión cinematográfica de la novela de Pasternak *El doctor Zhivago* hay una escena en la que éste, cuando regresa del frente, poco después de la revolución, a su hogar moscovita, que es casi un palacio, es recibido no sólo por su familia, sino por un gran conjunto de personas que han ocupado esa casa haciendo de ella su nueva residencia. Su propia familia ha quedado relegada a una sola habitación en la vasta casa. Alguien pregunta de forma bastante agresiva a Zhivago, representante del intelectual ruso esencialmente idealista, qué piensa de esa nueva realidad, y él responde: «Este arreglo es mejor, camaradas, más justo». Hasta el final de su vida llena de acontecimientos el doctor Zhivago sigue creyendo que es mejor, aunque el lector/espectador pueda quizá dudarlo.

Conocemos bastante bien la historia política y social de Europa durante el siglo XIX. Permítanme resumirla. Después de la Revolución Francesa se fueron aceptando en Europa de forma generalizada y creciente dos conceptos que antes de la revolución la mayoría de la gente habría considerado extraños. El primero era que el cambio político es un fenómeno absolutamente normal y esperable. El segundo era que la soberanía, la soberanía nacional, no reside en gobernantes ni en legisladores, sino en algo llamado «el pueblo». Estas ideas no sólo eran nuevas: eran ideas radicales que inquietaban a la mayoría de las personas con poder y propiedades.

Este nuevo conjunto de valores que se extendía por encima de las fronteras, lo que yo llamo la geocultura emergente del sistema-mundo, se vio acompañado por cambios importantes en la estructuración social y demográfica de la mayoría de los países europeos. La tasa de urbanización aumentó, y también la proporción de trabajadores asalariados. Esta súbita concentración geográfica en las ciudades europeas de gran número de asalariados, cuyas condiciones de vida eran generalmente terribles, creó una nueva fuerza política formada por personas en su mayoría excluidas de los beneficios del crecimiento económico. Sufrían económicamente, estaban marginadas socialmente y carecían de participación en los procesos políticos, tanto a escala nacional como local. Cuando Marx y Engels dijeron: «Trabajadores de todos los países, uníos; no tenéis nada que perder sino vuestras cadenas», se referían y se dirigían a este grupo.

Entre 1848 y 1917 ocurrieron en Europa dos cosas que influyeron sobre esa situación. En primer lugar, los dirigentes políticos de los diferentes Estados empezaron a aplicar un programa de reforma, reforma *racional*, destinado a responder a las quejas de ese

grupo, a paliar sus sufrimientos y a calmar su sentimiento de enajenación. En la mayoría de los países europeos se aplicaron programas de este tipo, aunque con diferente ritmo y en diferentes momentos (incluyo en mi definición de Europa a los principales países colonizados por blancos: Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda).

Esos programas de reforma tenían tres componentes principales. El primero era el sufragio, introducido con cautela, pero cuya cobertura se fue expandiendo incesantemente: más tarde o más temprano se otorgó el derecho a votar a todos los hombres adultos (y más tarde también a las mujeres). La segunda reforma consistió en una legislación laboral correctiva más beneficios redistributivos, lo que después llamaríamos «Estado del bienestar». La tercera reforma, si es que reforma es la palabra correcta, fue la creación de identidades nacionales, en gran medida mediante la educación primaria obligatoria y el servicio militar universal (para los hombres).

Esos tres elementos juntos –participación política a través del voto, intervención del Estado para reducir las consecuencias polarizadoras de las relaciones de mercado incontroladas y una lealtad nacional unificadora interclasista– constituyen el soporte, y en realidad la definición, del Estado liberal, que en 1914 había llegado a ser la norma y en parte la práctica paneuropea. Después de 1848, las diferencias antes existentes entre las fuerzas políticas llamadas liberales y las llamadas conservadoras se redujeron radicalmente, ya que tendían a concordar en la conveniencia de un programa de reforma, aunque por supuesto siguieron discutiendo sobre el ritmo de su aplicación y hasta qué punto resultaría útil preservar la veneración de los símbolos y autoridades tradicionales.

En segundo lugar, durante este mismo periodo surgió en Europa lo que a veces se llama el movimiento social, formado por un lado por los sindicatos y por el otro por partidos socialistas o laboristas. La mayoría de estos partidos, aunque no todos, se consideraban «marxistas», aunque el significado real de esa proclamación motivó un debate permanente que aún continúa. El más fuerte de esos partidos, «modelo» para sí mismo y para casi todos los demás, era el Partido Socialdemócrata Alemán, al cual se le planteaba, como a la mayoría de los demás partidos socialistas, una cuestión práctica de primer orden: ¿debía participar en las elecciones parlamentarias? (con la pregunta subsiguiente: ¿debían sus miembros participar en el gobierno?). Finalmente, la abrumadora mayoría de los partidos socialistas y de sus militantes respondieron afirmativamente a estas preguntas. El razonamiento era bastante sencillo: así podrían hacer algún bien inmediato a sus electores; con el tiempo, al extenderse el derecho de voto y la educación política, la mayoría de los votantes les daría el poder total, y una vez en el poder podrían decretar el fin del capitalismo y la instauración de una sociedad socialista. Este razonamiento se apoyaba en varias premisas. Una era la concepción de la racionalidad humana procedente de la Ilustración: todas las personas actúan en su propio interés racional, con tal de que tengan la oportunidad y la educación necesaria para percibirlo correctamente. La segunda era que el progreso era inevitable y, por lo tanto, la historia estaba del lado de la causa socialista.

Esta línea de razonamiento de los partidos socialistas europeos durante el periodo anterior a 1914 hizo que en la práctica dejasen de ser una fuerza revolucionaria, si es que alguna vez lo fueron, para convertirse en una simple versión algo más impaciente del liberalismo centrista. Aunque muchos de esos partidos seguían hablando de «revolución», ya no pensaban realmente en ella como algo que implicara la insurrección, ni siquiera el uso de la fuerza. La revolución había pasado a ser más bien la esperanza de un acontecimiento político espectacular, como una victoria electoral del 60 por 100. Como en esa época los partidos socialistas obtenían en general muy pocos votos, la perspectiva de una victoria en las urnas todavía les evocaba psicológicamente la revolución.

Aquí entra en escena Lenin, o más bien la fracción bolchevique del Partido Socialdemócrata Ruso. El análisis bolchevique incluía dos elementos fundamentales. En primer lugar, los bolcheviques decían que la teoría y la práctica de los partidos socialdemócratas europeos no eran en absoluto revolucionarias, sino que en el mejor de los casos constituían una variante del liberalismo. En segundo lugar, decían que, cualquiera que pudiera ser la justificación de ese «revisionismo» en otras regiones, no era aplicable a la realidad rusa, porque el Estado ruso no era liberal y por consiguiente no había ninguna posibilidad de llegar al socialismo mediante las elecciones. Cabe decir que, vistas retrospectivamente, ambas evaluaciones parecen absolutamente correctas.

De este análisis los bolcheviques extraían una conclusión fundamental: Rusia (e implícitamente ningún otro país) nunca llegaría a ser socialista sin un proceso insurreccional que incluía tomar el control del aparato estatal. Por consiguiente, el «proletariado» ruso (el sujeto elegido de la historia), aunque de hecho todavía era numéricamente reducido, tenía que organizarse en un partido de cuadros rígidamente estructurado que planeara y organizara la «revolución». El «pequeño» tamaño del proletariado industrial urbano tenía más peso en la teoría implícita –no explícita– de lo que Lenin y sus compañeros admitían. Porque lo que tenemos aquí en realidad es una teoría de cómo construir un partido socialista en un país que no era rico ni altamente industrializado y, por lo tanto, no formaba parte del centro de la economía-mundo capitalista.

Los dirigentes de la Revolución de Octubre creían haber encabezado la primera revolución proletaria de la historia moderna; sería más realista decir que encabezaron una de las primeras insurrecciones por la liberación nacional en la periferia y semiperiferia del sistema-mundo, y posiblemente la más espectacular. Lo que diferenció a esta insurrección por la liberación nacional de las demás, sin embargo, fueron dos cosas: fue encabezada por un partido de cuadros que enarbolaba una ideología universalista y que, por lo tanto, procedió a crear una estructura política de alcance mundial directamente bajo su control; y la revolución tuvo lugar en el país más fuerte –industrial y militarmente– de los situados fuera de la zona central de la economía-mundo capitalista. Toda la historia del interludio comunista de 1917 a 1991 deriva de estos dos hechos.

Un partido que se proclama de vanguardia y a continuación procede a tomar el poder estatal no puede ser otra cosa que un partido dictatorial. Quienes se definen a sí mismos como la vanguardia necesariamente tienen razón. Y si la historia está del lado del socialismo, entonces el partido de vanguardia está lógicamente cumpliendo el destino del mundo cuando impone su voluntad a todos los demás, incluyendo a las personas de quien se supone que es su vanguardia, en este caso el proletariado industrial. De hecho estaría faltando a su deber si actuara de otro modo. Y si además sólo uno de estos partidos, en todo el mundo, tiene el poder estatal, como en esencia ocurrió entre 1914 y 1945, y si se organiza una estructura de cuadros internacional, parece natural y plausible que el partido del Estado en el poder sea el partido dirigente. En todo caso, este partido poseía los medios materiales y políticos necesarios para insistir en ese papel contra cualquier oposición que se presentara. No parece injusto, por lo tanto, decir que el régimen de partido único de la URSS y su control *de facto* de la Comintern eran consecuencias casi inevitables de la teoría del partido de vanguardia. Y con ella venía también, si no inevitablemente al menos con probabilidad muy alta, lo que de hecho ocurrió: purgas, gulags y el Telón de Acero.

No cabe duda de que la clara y continuada hostilidad del resto del mundo hacia el régimen comunista de Rusia desempeñó un papel muy importante en esos procesos, pero sería evidentemente falso atribuirlos a esa hostilidad, prevista por la teoría leninista y que, por lo tanto, formaba parte de las constantes de la realidad externa que el régimen siempre supo que tendría que afrontar.

La hostilidad era de esperar, y también la estructuración interna del régimen. Lo que quizá no lo era tanto fue la geopolítica del régimen soviético. Los bolcheviques tomaron cuatro decisiones geopolíticas sucesivas que marcaron puntos de inflexión, y no me parecen que fuera ése necesariamente el único camino que el régimen bolchevique podía tomar.

La primera fue la reorganización del Imperio ruso. En 1917 las fuerzas armadas imperiales habían caído en la descomposición, y vastos segmentos de la población clamaban por «pan y paz». Tal era la situación social en la que el zar fue obligado a abdicar y en la que, tras unos pocos meses, los bolcheviques pudieron lanzar su ataque al Palacio de Invierno y tomar el poder del Estado.

Al principio los bolcheviques parecieron indiferentes al destino del Imperio ruso como tal. Después de todo eran socialistas internacionalistas, convencidos de los males del nacionalismo, el imperialismo y el zarismo. Así pues, «dejaron irse» a Finlandia y Polonia. Cabe pensar, cínicamente, que no hacían otra cosa que arrojar lastre por la borda en un momento difícil, pero más bien creo que fue una especie de reacción inmediata, casi instintiva, acorde con sus prejuicios ideológicos.

Lo que ocurrió a continuación fue reflexión racional. Los bolcheviques afrontaban una guerra civil militarmente difícil y temieron que «dejar que se fueran» significara la

creación de regímenes activamente hostiles en sus fronteras. Querían ganar la guerra civil, y decidieron que eso requería reconquistar el imperio. Para Finlandia y Polonia resultó ser demasiado tarde, pero para Ucrania y el Cáucaso no. Y así fue como, de los tres grandes imperios multinacionales que existían en Europa cuando se inició la Primera Guerra Mundial –el austrohúngaro, el otomano y el ruso– sólo este último sobrevivió, al menos hasta 1991. Y así fue como el primer régimen marxista-leninista se convirtió en un régimen imperial ruso, sucesor del imperio zarista.

El segundo punto de inflexión fue el Congreso de los Pueblos del Este en Bakú en 1921. Enfrentados a la realidad de que la tan esperada revolución alemana no se iba a producir, los bolcheviques se orientaron hacia adentro y hacia el este. Hacia adentro proclamando una nueva doctrina, la de la construcción del socialismo en un solo país, y hacia el este en la medida en que el congreso de Bakú desplazó el énfasis mundo-sistémico bolchevique de la revolución del proletariado en los países altamente industrializados hacia la lucha antiimperialista en los países coloniales y semicoloniales del mundo. Ambos parecían virajes sensatos y pragmáticos, y ambos tuvieron enormes consecuencias para la domesticación del leninismo como ideología revolucionaria mundial.

Volverse hacia adentro significó concentrarse en la consolidación del Estado y el imperio rusos como estructuras estatales y proponer un programa para alcanzar económicamente, mediante la industrialización, a los países del centro. Volverse hacia el este era admitir implícitamente (todavía no explícitamente) la virtual imposibilidad de la insurrección obrera en la zona central de la economía-mundo capitalista. Además significaba unirse a la lucha de Wilson por la autodeterminación de las naciones (bajo la bandera más vistosa del antiimperialismo). Estos cambios de objetivos hicieron que la nueva actitud del régimen soviético resultara mucho menos intolerable para los dirigentes políticos de los países occidentales que su posición anterior, y sentaron las bases para una posible *entente* geopolítica.

Esto condujo lógicamente al siguiente viraje, que llegó al año siguiente, 1922, en Rapallo, cuando Alemania y la Rusia soviética volvieron a incorporarse al escenario político mundial como actores de primera magnitud accediendo a reanudar relaciones diplomáticas y económicas y renunciando a todas sus reclamaciones mutuas de guerra, eludiendo así eficazmente los diferentes tipos de ostracismo que ambas sufrían por parte de Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos. A partir de aquel momento la URSS buscó una integración plena en el sistema interestatal. Se incorporó a la Sociedad de Naciones en 1933 (y lo habría hecho antes si se lo hubieran permitido); se alió con Occidente en la Segunda Guerra Mundial; fue cofundadora de las Naciones Unidas, y en el mundo posterior a 1945 nunca dejó de buscar el reconocimiento de todos (y en primer lugar de Estados Unidos) como una de las dos «grandes potencias» mundiales. Esos esfuerzos, como señaló repetidamente Charles de Gaulle, eran difíciles de explicar en términos de la ideología marxista-leninista, pero perfectamente comprensibles como políticas de una gran potencia militar que actuaba en el marco del sistema-mundo existente.

Por eso no fue ninguna sorpresa lo que ocurrió en el siguiente punto de inflexión, la frecuentemente olvidada pero ideológicamente significativa disolución de la Comintern en 1943. Disolver la Comintern supuso ante todo reconocer formalmente lo que venía siendo una realidad desde hacía tiempo, el abandono del proyecto original bolchevique de las revoluciones proletarias en los países más «avanzados». Esto parece obvio. Menos obvio es que representaba también el abandono de los objetivos de Bakú, por lo menos en su forma original.

Bakú ensalzaba los méritos de los movimientos antiimperialistas de liberación nacional en el «Este», pero en 1943 los dirigentes de la URSS ya no estaban realmente interesados en revoluciones en ninguna parte, a menos que fuesen totalmente controladas por ellos. Los dirigentes soviéticos no eran estúpidos y comprendían que era muy poco probable que movimientos que llegaban al poder tras largas luchas nacionales fueran a entregarse por completo en manos de alguien situado en Moscú. ¿Entonces quién lo haría? Había una sola respuesta posible: movimientos que llegaran al poder gracias al Ejército Rojo y bajo su ojo vigilante. Así nació la política soviética hacia la única parte del mundo donde eso tenía posibilidades de hacerse realidad, por lo menos en aquella época, que era Europa oriental y central. En el periodo comprendido entre 1944 y 1947 la URSS se mostró decidida a instalar en el poder regímenes comunistas subordinados en todas las regiones donde el Ejército Rojo acertó a encontrarse al término de la Segunda Guerra Mundial, esencialmente al este del Elba. Y digo esencialmente porque se produjeron de inmediato tres excepciones: Grecia, Yugoslavia y Albania. Pero ya sabemos lo que ocurrió allí. En Grecia, Stalin abandonó sin reparos al Partido Comunista Griego. Y tanto Yugoslavia como Albania, donde movimientos marxista-leninistas habían llegado al poder gracias a sus propios esfuerzos insurreccionales, rompieron poco después abiertamente con la URSS. En cuanto a Asia, la renuencia de Stalin fue evidente para todo el mundo y por supuesto para el Partido Comunista Chino, que también rompió dramáticamente con la URSS en cuanto pudo. El encuentro de Mao con Nixon fue consecuencia directa de ese cuarto punto de inflexión soviético.

¿Qué quedaba después de esos cuatro virajes? Del antiguo espectro del comunismo, no mucho. Lo que quedaba era algo bastante diferente. La URSS era la segunda potencia militar del mundo. De hecho era lo bastante fuerte como para llegar a un acuerdo con Estados Unidos –la primera potencia por una gran diferencia– que le permitió asegurarse una zona de influencia exclusiva, desde el Elba hasta el Yalu, pero no más allá. El acuerdo era que el control de esa zona era suyo y Estados Unidos lo respetaría, a condición de que la URSS permaneciera efectivamente dentro de esa zona. Fue consagrado en Yalta y esencialmente respetado por las potencias occidentales y la URSS hasta 1991. En eso los soviéticos actuaron como herederos directos de los zares, desempeñando mejor que éstos su papel geopolítico.

En el plano económico, la URSS había emprendido el camino clásico para superar el atraso por la vía de la industrialización. Le salió bastante bien, considerando todas

sus desventajas y los costos de la destrucción causada por la Segunda Guerra Mundial. Si examinamos las cifras de 1945-1970, son impresionantes en una escala comparativa mundial. La URSS obligó a sus países satélites a seguir el mismo camino, que para algunos de ellos no tenía tanto sentido, pero al principio también les fue bastante bien. Sin embargo, su planteamiento económico era ingenuo, no porque no dejara suficiente espacio para la iniciativa privada, sino porque suponía que «alcanzar a los primeros» era una política plausible y la industrialización era la ola del futuro económico. En cualquier caso, como sabemos, tanto la URSS como los países de Europa central y oriental empezaron a ir mal en términos económicos en las décadas de 1970 y 1980 y finalmente se derrumbaron. Cierto es que durante ese periodo gran parte del mundo andaba mal, y en buena medida lo que ocurrió en esos países forma parte de un patrón más amplio. Sin embargo, lo importante es que desde el punto de vista de la gente que vivía en esos países, los fracasos económicos fueron algo así como la última gota, especialmente teniendo en cuenta que la mayor prueba de los méritos del marxismo-leninismo era su capacidad inmediata para mejorar la situación económica.

Era la última gota porque en todos estos países prácticamente nadie estaba satisfecho con la situación política interna. No existía participación democrática. Si para mediados de la década de 1950 lo peor del terrorismo de Estado había pasado, el control de la policía secreta y los encarcelamientos arbitrarios seguían siendo la realidad cotidiana, y no se permitía ninguna expresión de nacionalismo. Eso quizá no tenía mucha importancia en Rusia, donde los rusos estaban en la cumbre de ese mundo político, aun cuando no se les permitiera decirlo. Pero para todos los demás el dominio ruso era intolerable. Finalmente, el sistema de partido único significaba que en todos esos países había un estrato muy privilegiado, la *nomenklatura*, cuya existencia hacía parecer una burla la afirmación ideológica de los bolcheviques de que representaban el igualitarismo.

Siempre hubo en esos países muchísima gente que no compartía en ningún sentido los objetivos bolcheviques originales, pero lo que hizo que todo el sistema se desplomara fue que gran cantidad de los que sí los compartían llegaron a ser tan hostiles al régimen como el resto, quizás incluso más. El espectro que recorrió el mundo de 1917 a 1991 se convirtió en una monstruosa caricatura del espectro que recorría Europa de 1848 a 1917. El viejo espectro irradiaba optimismo, justicia, moralidad, que eran sus fuerzas. El segundo espectro llegó a irradiar estancamiento, traición y opresión. ¿Hay un tercer espectro en el horizonte?

El primer espectro no lo era para Rusia o Europa central y oriental, sino más bien para Europa (y el mundo). El segundo espectro lo era para el mundo entero. Y el tercer espectro seguramente lo será de nuevo para el mundo entero. ¿Pero podemos llamarlo el espectro del comunismo? Seguro que no en el sentido usual que tuvo el término de 1917 a 1991, y sólo hasta cierto punto en el sentido usual de 1848 a 1917. Pero es un espectro aterrador y no deja de tener relación con el problema persistente del

mundo moderno, su combinación de gran progreso material y tecnológico con una polarización extraordinaria de las poblaciones de todo el mundo.

En el mundo ex comunista, muchos piensan que han «vuelto a la normalidad». Pero esa posibilidad no es más realista que cuando el presidente Warren Harding lanzó ese mismo lema para Estados Unidos en 1920. Estados Unidos no podía volver al mundo anterior a 1914, y tampoco Rusia y sus ex satélites pueden regresar al mundo anterior a 1945 o a 1917, ni en los detalles ni en el espíritu. El mundo ha cambiado, decididamente. Y si bien la mayoría de las gentes del mundo ex comunista siente un alivio inmenso por el hecho de que el interludio comunista haya quedado atrás, no es nada seguro que ellos, ni el resto de nosotros, hayan pasado a un mundo más seguro, más esperanzador o más vivible.

En primer lugar, el mundo de los próximos cincuenta años promete ser mucho más violento que el mundo de la Guerra Fría del que venimos. La Guerra Fría era algo coreográfico, muy limitado por la preocupación tanto de Estados Unidos como de la URSS de que no estallara una guerra nuclear entre ellos, y por el hecho igualmente importante de que ambos países tenían la fuerza necesaria para asegurar que esa guerra no estallara. Pero esa situación ha cambiado radicalmente. La fuerza militar de Rusia, a pesar de que sigue siendo grande, se ha debilitado considerablemente, y lo mismo ha ocurrido, hay que decirlo, con la de Estados Unidos, aunque en menor grado. En particular, ya no cuenta con tres elementos que antes aseguraban su fuerza militar: el dinero, la disposición del pueblo estadounidense a soportar las pérdidas de la acción militar y el control político de Europa occidental y Japón.

Los resultados ya son claros. Es extremadamente difícil contener la escalada de la violencia local (Bosnia, Ruanda, Burundi, etcétera). En los próximos veinticinco años será prácticamente imposible contener la proliferación armamentística y debemos esperar un aumento significativo del número de países que dispondrán de armas nucleares, así como biológicas y químicas. Además, teniendo en cuenta, por un lado, el relativo debilitamiento de la fuerza de Estados Unidos y el surgimiento de una división triádica entre los Estados más fuertes y, por otro, la constante polarización económica Norte-Sur en el sistema-mundo, debemos entender que probablemente habrá más provocaciones deliberadas Sur-Norte (tipo Sadam Husein). Esas provocaciones serán cada vez más difíciles de controlar políticamente, y si se producen varias al mismo tiempo es dudoso que el Norte pueda resistir la marejada. Las fuerzas armadas estadounidenses ya han empezado a prepararse para afrontar *dos* de esas situaciones simultáneamente. Pero ¿y si fueran tres?

El segundo elemento nuevo es la migración desde el Sur hacia el Norte (que incluye la migración de Europa oriental hacia Europa occidental). Digo que es nuevo, pero por supuesto esa migración ha caracterizado a la economía-mundo capitalista desde hace ya quinientos años. Sin embargo, tres cosas han cambiado. La primera es la tecnología del transporte, que facilita mucho el proceso. La segunda es el alcance de la polarización económica y *demográfica* global, que comunica mucha mayor intensidad al

impulso global. La tercera es la difusión de la ideología democrática, que mina la capacidad política de los Estados para oponerse a la marejada.

¿Qué va a pasar? A corto plazo parece claro. En los países ricos veremos el crecimiento de movimientos de derechas con una retórica centrada en no dejar entrar inmigrantes. Veremos la erección de más y más barreras físicas a la inmigración. Y pese a todo veremos un aumento en la tasa real de inmigración, legal e ilegal, en parte porque el costo de las barreras físicas es demasiado elevado y en parte debido a la vasta colusión de patronos que quieren utilizar esa mano de obra inmigrante.

También están claras las consecuencias a medio plazo. Habrá un grupo estadísticamente significativo de familias inmigrantes (incluyendo con frecuencia a familias de segunda generación) mal pagadas, no integradas en la sociedad y casi seguramente sin derechos políticos. Esas personas constituirán esencialmente el estrato más bajo de la clase trabajadora de cada país. Si ése es el caso, nos encontraremos de nuevo en la situación de Europa antes de 1848: una subclase concentrada en áreas urbanas, sin derechos y con graves motivos de queja, y esta vez además claramente identificable étnicamente. Fue esa situación la que condujo al primer espectro del que hablaban Marx y Engels.

Sin embargo, ahora hay otra diferencia con 1848. En el siglo XIX el sistema-mundo cabalgaba sobre una ola de enorme optimismo acerca del futuro, que de hecho duró hasta hace veinte años. Vivíamos en una era en la que todos estaban seguros de que la historia estaba del lado del progreso. Esa fe tenía una consecuencia política enorme: era increíblemente estabilizadora. Generaba paciencia, puesto que aseguraba a todos que algún día las cosas mejorarían, y que ese día estaba cerca, al menos para nuestros hijos. Eso fue lo que hizo al Estado liberal plausible y aceptable como estructura política. Actualmente el mundo ha perdido esa fe, y con ella ha perdido su estabilizador esencial.

La pérdida de fe en la reforma inevitable es lo que explica el gran viraje contra el Estado que vemos por todas partes. En realidad, el Estado nunca le gustó a nadie, pero la gran mayoría había permitido que su poder creciera cada vez más porque lo veían como mediador de la reforma. Pero si no puede cumplir esa función, ¿para qué soportarlo? Ahora bien, sin un Estado fuerte, ¿quién garantizará la seguridad cotidiana? La respuesta es que tendremos que garantizarla nosotros mismos. Y esto pone al mundo colectivamente de nuevo en el periodo inicial del sistema-mundo moderno. Fue para escapar de la necesidad de garantizar nuestra propia seguridad local para lo que emprendimos la construcción del sistema estatal moderno.

Y un último cambio, no pequeño. Se llama democratización. Todo el mundo habla de él y yo creo que realmente está ocurriendo. Ahora bien, la democratización no va a mitigar el gran desorden, sino a aumentarlo. Porque para la mayoría de la gente la democratización se traduce en primer término en la demanda de tres cosas que han de convertirse en derechos iguales para todos: unos ingresos razonables (un empleo y después una pensión), acceso a la educación para los hijos y atención médica adecuada.

En la medida en que haya democratización, la gente insistirá no sólo en tener estas tres cosas, sino en elevar periódicamente el mínimo aceptable de cada una de ellas. Pero tenerlas, al nivel que el pueblo demanda cada día, es increíblemente costoso hasta para los países ricos, por no mencionar a Rusia, China o la India. La única manera de que *cualquiera* pueda acceder realmente a esas tres cosas es mediante un sistema de distribución de los recursos del mundo radicalmente diferente del que tenemos hoy.

¿Cómo le llamaremos entonces a este tercer espectro? ¿El espectro de la desintegración de las estructuras estatales, en las que el pueblo ya no confía? ¿El espectro de la democratización y la exigencia de un sistema de distribución radicalmente diferente? Durante los próximos veinticinco o cincuenta años asistiremos a un largo debate político sobre cómo controlar a este nuevo espectro. No es posible predecir el desenlace de este debate político de alcance mundial, que será una lucha política a escala mundial. Lo que está claro es que la responsabilidad de quienes practican las ciencias sociales consiste en ayudar a aclarar las opciones históricas que tenemos ante nosotros.



XXVI Estados Unidos y el mundo: hoy, ayer y mañana

En 1991 fui invitado por la Universidad de Vermont a participar en el bicentenario de su fundación, que también lo era de la incorporación de Vermont a Estados Unidos. Aproveché la ocasión para volver a mis orígenes y evaluar la trayectoria histórica de Estados Unidos.

Al parecer Dios otorgó sus bendiciones a Estados Unidos tres veces: en el presente, en el pasado y en el futuro. Digo «al parecer» porque los caminos de Dios son inescrutables y no podemos estar seguros de comprenderlos. Las bendiciones de las que hablo son las siguientes: en el presente, prosperidad; en el pasado, libertad; en el futuro, igualdad.

Cada una de estas tres bendiciones ha supuesto siempre una comparación de Estados Unidos con el resto del mundo. Pese a la larga tradición estadounidense de verse a sí mismos muy alejados del mundo, y especialmente de Europa, en realidad siempre se han autodefinido en relación con el mundo. Y el resto del mundo lleva ya a su vez doscientos años situando a Estados Unidos en el primer plano de su atención.

El problema con las bendiciones de Dios es que tienen un precio, y el precio que estamos dispuestos a pagar siempre supone una llamada a nuestro sentido de la justicia. Cada bendición se ha visto acompañada por contradicciones, y no siempre es obvio que los que reciben las bendiciones sean los mismos que pagan el precio. Al pasar de hoy a mañana, es momento de valorar nuevamente nuestras bendiciones, evaluar nuestros pecados y hacer balance.

HOY

El hoy al que me refiero se inició en 1945 y terminó en 1990. Durante ese periodo, exactamente ése y no más, Estados Unidos fue la potencia hegemónica en nuestro sis-

tema-mundo. El origen de esta hegemonía fue nuestra prosperidad; su consecuencia fue nuestra prosperidad; lo que la caracterizaba era nuestra prosperidad. ¿Qué hicimos para merecer ese raro y singular privilegio? ¿Nacimos grandes? ¿Alcanzamos la grandeza? ¿Se nos impuso la grandeza?

El presente empezó en 1945. El mundo acababa de salir de una guerra mundial prolongada y terrible cuyo campo de batalla había cubierto toda Eurasia, desde la isla del oeste (Gran Bretaña) hasta las islas del este (Japón, Filipinas y las islas del Pacífico) y desde las zonas nórdicas de Eurasia hasta el norte de África, el sureste de Asia y Melanesia por el sur. En toda esta vasta zona se produjo una inmensa destrucción de vidas humanas y de los elementos materiales que constituían la base de la producción mundial. Algunas áreas resultaron más devastadas que otras, pero casi ninguna quedó indemne. En realidad, la única zona industrial importante cuyos equipos e infraestructura nacional quedaron intactos fue Norteamérica. Las fábricas estadounidenses no sólo no fueron bombardeadas, sino que con la planificación bélica y la movilización alcanzaron nuevos niveles de eficiencia.

Como Estados Unidos entró en la guerra con una maquinaria productiva que estaba a la par (por lo menos) con el conjunto del resto del mundo, la destrucción de la maquinaria de todos los demás creó una diferencia enorme en eficiencia y capacidad productiva. Esta diferencia creó la posibilidad de que durante los veinticinco años siguientes las empresas estadounidenses prosperaran como nunca. Debido a esta diferencia, la única forma en que esas empresas podían prosperar era permitiendo un aumento significativo del salario real de sus trabajadores. Y fue este aumento de los salarios reales –traducido en la compra de casas, automóviles y bienes domésticos duraderos, además de una enorme expansión de las oportunidades educativas (especialmente en la enseñanza superior)– lo que constituyó la prosperidad que conocieron los estadounidenses y que asombró al mundo.

La prosperidad es ante todo una oportunidad; oportunidad de disfrutar, oportunidad de crear, oportunidad de compartir. Pero la prosperidad también impone cargas, y la primera que impone es el deseo de mantenerla. ¿Quién querría renunciar a las cosas buenas de la vida? Siempre ha existido una minoría de ascetas y otra minoría de personas dispuestas a renunciar a todo privilegio debido a un sentimiento de vergüenza o de culpa. Pero para la mayoría de la gente renunciar a la buena vida es un signo de santidad o de demencia y, por admirable que sea, no es para ellos. Estados Unidos actuó, pues normalmente durante el periodo 1945-1990: era un país próspero y trataba de mantener esa prosperidad.

Nuestro país –sus dirigentes, pero también sus ciudadanos– perseguía como evidente objetivo nacional no la felicidad (la imagen quizá utópica y romántica que Thomas Jefferson inscribió en nuestra Declaración de Independencia), sino la prosperidad. ¿Qué hacía falta para que Estados Unidos mantuviera la prosperidad que tenía en sus

manos? Desde la perspectiva de los años inmediatamente posteriores a 1945, necesitaba tres cosas: clientes para su inmensa producción industrial, orden en el mundo para que el comercio pudiera llevarse a cabo con el menor coste y seguridad de que los procesos de producción no se interrumpirían.

En 1945 ninguna de estas tres cosas parecía fácil de alcanzar. La propia destructividad de la guerra mundial que dio a Estados Unidos su increíble ventaja había empobrecido al mismo tiempo a muchas de las zonas más ricas del mundo. Había hambre en Europa y Asia, y sus pueblos difícilmente podían comprar los automóviles fabricados en Detroit. El fin de la guerra dejó sin resolver grandes cantidades de problemas «nacionales»», no sólo en Europa y Asia, sino también en muchos países fuera de la zona de guerra, en países de lo que después llamaríamos Tercer Mundo. La paz social parecía remota, y los estadounidenses parecían dispuestos a reanudar sus propios y perturbadores conflictos sociales de la década de 1930, suspendidos pero no resueltos por la unidad política de los años de guerra.

Estados Unidos actuó con menos vacilaciones de lo previsible e hizo todo lo necesario para eliminar estas amenazas a su prosperidad y a sus esperanzas de una prosperidad aún mayor. Invocó su idealismo al servicio de sus intereses nacionales. Estados Unidos creía en sí mismo y en su bondad, y trató de servir y guiar al mundo de una forma que consideraba justa y sabia. Con ello se ganó el aplauso de muchos y la ira de otros. Se sintió herido por la ira y alentado por el aplauso, pero sobre todo se sintió impulsado a seguir el camino que se había trazado y que consideraba el camino de la rectitud.

Estados Unidos tiende a mirar retrospectivamente al mundo de posguerra y a celebrar cuatro grandes logros, de los que se atribuye gran parte del mérito. El primero es la reconstrucción de la devastada región eurasiática y su reinserción en la actividad productiva de la economía-mundo. El segundo es el mantenimiento de la paz en el sistema-mundo, esto es, haber impedido a la vez la guerra nuclear y la agresión militar. El tercero es la descolonización en gran medida pacífica del mundo ex colonial, acompañada de considerable ayuda para el desarrollo económico. El cuarto es la integración de la clase obrera estadounidense en el bienestar económico y la plena participación política, junto con el fin de la discriminación y la segregación racial en Estados Unidos.

Cuando Henry Luce proclamó, al término de la Segunda Guerra Mundial, que éste era «el siglo de Estados Unidos», aludía precisamente a la expectativa de esos logros. Sin duda éste ha sido el siglo de Estados Unidos. Los logros fueron reales. Pero cada uno de ellos tuvo su precio y consecuencias inesperadas. Hacer un balance correcto es moral y analíticamente mucho más complejo de lo que habitualmente admitimos.

Es cierto que Estados Unidos trató de ayudar en la reconstrucción del continente eurasiático. Ofreció ayuda inmediata en 1945, colectivamente por medio de la UNRRA (United Nations Relief and Rehabilitation Administration) e individualmente por medio de los paquetes de CARE (Cooperative American Relief to Everywhere). Poco des-

pués pasó a medidas más sustanciales y a largo plazo, sobre todo por medio del Plan Marshall. Entre 1945 y 1960 invirtió gran cantidad de dinero y de energía política en esta reconstrucción de Europa occidental y Japón. Los objetivos de estas iniciativas estaban claros: reconstruir las fábricas e infraestructuras destruidas, recrear sistemas de mercado operativos dotados de monedas estables y bien integrados en la división internacional del trabajo y asegurar oportunidades de empleo suficientes. Además, Estados Unidos no se limitó a la ayuda económica directa: también trató de estimular la creación de estructuras intereuropeas que impidieran la resurrección de las barreras proteccionistas asociadas con las tensiones del periodo de entreguerras.

Por supuesto, todo esto no lo hacía por puro altruismo. Estados Unidos necesitaba un sector importante de consumidores extranjeros para sus empresas productivas si quería que éstas produjeran de forma eficiente y rentable. Europa occidental y Japón, reconstruidos, proporcionarían la base necesaria. Además, Estados Unidos necesitaba aliados de confianza que actuaran en el escenario mundial siguiendo sus indicaciones, y los Estados de Europa occidental y Japón eran los más indicados para desempeñar ese papel. Esa alianza fue institucionalizada no sólo en la OTAN y el Tratado de Defensa entre Estados Unidos y Japón, sino más aún en la continuada y estrecha coordinación política de esos países bajo el «liderazgo» de Estados Unidos. El resultado final fue que, al menos al principio, todas las decisiones importantes de la vida internacional se tomaban en Washington, con el asentimiento y apoyo sin fisuras de un grupo de poderosos Estados-clientes.

El único obstáculo serio que Estados Unidos percibía en el escenario político mundial era la URSS, que parecía perseguir objetivos políticos muy diferentes e incluso opuestos a los de Estados Unidos. La URSS era al mismo tiempo la única potencia alternativa militarmente importante del mundo de la posguerra y el centro político del movimiento comunista mundial, supuestamente consagrado a la revolución mundial.

Cuando hablamos de las relaciones entre Estados Unidos y la URSS durante el periodo de posguerra tendemos a emplear dos palabras codificadas para resumir la política estadounidense: Yalta y contención. Parecen ser bastante diferentes. Yalta ha cobrado el aire de un trato cínico, por no decir una «traición» de Occidente. La contención, por el contrario, simboliza la firme decisión de Estados Unidos de detener la expansión soviética. Pero en realidad Yalta y la la contención no eran políticas separadas, y mucho menos opuestas: eran una misma cosa. El acuerdo era la contención. Como la mayoría de los tratos, fue propuesto básicamente por el más fuerte (Estados Unidos) al más débil (la URSS) y aceptado por ambos porque servía a sus respectivos intereses.

Cuando la guerra terminó había tropas soviéticas ocupando la mitad oriental de Europa y tropas estadounidenses ocupando la mitad occidental. La frontera entre ambos era el río Elba, o la línea entre Szczecin y Trieste, que Winston Churchill describiría en 1946 como «el telón de acero». Aparentemente, el tratado no hacía más que asegurar el *statu quo* militar y la paz en Europa, dejando a la URSS y Estados Unidos en libertad

para llegar a los arreglos políticos que quisieran en sus respectivas zonas. El *statu quo* militar –llámese Yalta o contención– fue respetado escrupulosamente por ambas partes desde 1945 hasta 1990. Algún día se llamará la «Gran Paz Estadounidense» y será contemplado retrospectivamente con nostalgia como una edad de oro.

Pero el acuerdo tenía tres codicilos de los que no se habla tanto. El primero estaba relacionado con el funcionamiento de la economía-mundo. La zona soviética no pediría ni recibiría ayuda de Estados Unidos para su reconstrucción. Se le permitió y en realidad se le pidió que se encerrara en una concha casi autárquica. Esto tenía varias ventajas para Estados Unidos. Los costes de la reconstrucción de la URSS amenazaban ser enormes, y Estados Unidos ya tenía más que suficiente con ayudar a Europa occidental y Japón. Además, no estaba claro que ni siquiera una URSS reconstruida (aun sumándole China) pudiera representar rápidamente un mercado significativo para las exportaciones estadounidenses; con seguridad nada parecido a lo que podían ofrecer Europa occidental y Japón. Por consiguiente, la inversión en la reconstrucción no sería suficientemente rentable. A corto plazo Yalta significó una ganancia económica neta para Estados Unidos.

El segundo codicilo se situaba en el terreno ideológico. Se autorizó e incluso se estimuló a ambas partes a aumentar los decibelios de su condena mutua. John Foster Dulles proclamó, y Stalin reafirmó, que la neutralidad debía ser considerada «inmoral». La lucha entre los mundos llamados comunista y libre permitía establecer en ambos un firme control interno: anticomunismo y macartismo en Occidente, procesos por espionaje y purgas en el Este. Lo que realmente se controlaba –tanto en Occidente como en el Este– era la «izquierda», entendida como todos los elementos que querían cuestionar radicalmente el orden mundial existente, es decir, la economía-mundo capitalista que resucitaba y florecía bajo la hegemonía de Estados Unidos en colusión con lo que podríamos llamar su agente subimperialista, la URSS.

El tercer codicilo consistía en que no se permitiría que ningún país del mundo extraeuropeo –lo que después llamaríamos Tercer Mundo, y más recientemente el Sur– cuestionara la Gran Paz Estadounidense en Europa y su soporte institucional, la doctrina de la contención-Yalta. Las dos partes se comprometieron a ello y lo respetaron. Pero era un codicilo difícil de interpretar, y aplicarlo resultó aún más difícil.

En 1945 Estados Unidos no imaginaba que el Tercer Mundo llegaría a ser tan turbulento. Contemplaba los problemas del Tercer Mundo desde una perspectiva wilsoniana, pero con cierta languidez. Estaba a favor de la autodeterminación de los pueblos y de la mejora de su situación económica, pero no consideraba que el asunto fuera urgente (a pesar de su retórica, tampoco la URSS lo creía). En general, Estados Unidos daba prioridad a sus relaciones con la URSS y con Europa occidental. En 1945, los Estados europeos todavía eran potencias coloniales en África, buena parte de Asia y el Caribe, y estaban decididos a que cualquier cambio tuviera lugar de la manera y en el mo-

mento que les pareciera oportunos. Por eso les costó mucho más aceptar la interferencia de Estados Unidos en su territorio colonial que en cualquier otro terreno, incluyendo sus asuntos internos (obsérvese que la URSS tenía problemas similares con los partidos comunistas de Europa occidental).

La renuencia europea y las vacilaciones soviéticas hicieron que la posición inicial de Estados Unidos fuera de participación mínima en las luchas políticas emprendidas en el Tercer Mundo. Pero en realidad Europa resultó ser políticamente mucho más débil de lo previsto en el mundo colonial, y la URSS se vio forzada a desplegar mucho más activismo del que había esperado, debido a las presiones que le pedían coherencia con su retórica ideológica leninista. Esto obligó a su vez a Estados Unidos a adoptar un papel algo más activo. El presidente Truman proclamó el «Punto Cuatro», la doctrina de la ayuda para el desarrollo económico. En su discurso no era sino el último punto, pero es el único que recordamos. Estados Unidos empezó a presionar muy suavemente a los países de Europa occidental para que acelerasen el proceso de descolonización y aceptaran la plena independencia política como resultado legítimo del proceso, al tiempo que cortejaba a los dirigentes nacionalistas «moderados». Visto retrospectivamente, la definición de «moderado» parece bastante clara. Un movimiento nacionalista «moderado» era aquel que, si bien buscaba la independencia política, estaba dispuesto a aceptar (y hasta a aumentar) la integración del país en los procesos de producción de la economía-mundo, incluyendo la posibilidad de inversiones transnacionales. En cualquier caso, Estados Unidos entendía que su política tendía a mantener y cumplir su compromiso histórico con el anticolonialismo, derivado de sus propios orígenes como nación.

Por último, tampoco se descuidaba el frente interno. Hoy solemos olvidar cuán cargado de conflictos estaba Estados Unidos durante la década de 1930. En aquella época estábamos sumidos en un debate general y violento sobre nuestro papel en los asuntos mundiales: aislacionistas contra intervencionistas. También había una intensa lucha de clases entre capitalistas y trabajadores. A uno de los héroes populares del periodo de posguerra, Walter Reuther, le rompieron la cabeza en un puente de Detroit durante las huelgas y ocupaciones de 1937. En el sur del país, el Ku Klux Klan era muy fuerte y seguía linchando negros. Los años de guerra fueron años de tregua social, pero muchos temían que los conflictos sociales se reanudaran cuando aquélla terminara. En tal caso, si el país seguía tan desunido como durante la década de 1930, no iba a ser fácil ejercer la hegemonía en el sistema-mundo, ni aprovechar a fondo la ventaja económica disfrutada por Estados Unidos si la producción se veía perturbada constantemente por huelgas y conflictos laborales.

Sin embargo, Estados Unidos puso la casa en orden en muy poco tiempo. El aislacionismo quedó enterrado con la conversión simbólica pero muy significativa del senador Vandenberg, quien lanzó la idea de una «política exterior común de los dos partidos», afirmando que Estados Unidos estaba ahora preparado para «asumir sus responsabilidades» en la escena mundial. La gran huelga de General Motors en 1945, encabezada por Walter

Reuther, llegó a un final feliz con un acuerdo que serviría como modelo para todas las grandes industrias sindicalizadas durante los siguientes veinticinco años: importantes aumentos de salarios, combinados con el compromiso de no hacer huelga, aumento de productividad y aumentos de los precios del producto final. Para acabar con la segregación legalizada entre blancos y negros se tomaron dos medidas fundamentales: en 1948 el presidente Truman decretó la integración racial de las fuerzas armadas y en 1954 el Tribunal Supremo resolvió por unanimidad –en el caso Brown contra la Junta de Educación (anulando la sentencia anterior en el caso Plessy contra Ferguson)– que la segregación era inconstitucional. Estados Unidos estaba muy orgulloso de sí mismo y la Voz de América se jactaba abiertamente de nuestro compromiso práctico con la libertad.

En 1960 Estados Unidos parecía estar alcanzando admirablemente sus metas. La nueva prosperidad era visible. Proliferaban los barrios residenciales. Las instalaciones de enseñanza superior y atención sanitaria habían crecido enormemente. Se había construido una auténtica red nacional de carreteras y aeropuertos. Europa occidental y Japón se habían puesto nuevamente en pie. La URSS parecía contenida. El movimiento obrero estadounidense, purgado de su ala izquierda, se había integrado en el *establishment* de Washington. Y 1960 fue el Año de África, el año en que 16 Estados africanos, hasta entonces colonias de diferentes Estados europeos, proclamaron su independencia y se incorporaron a las Naciones Unidas. La elección de John F. Kennedy ese año parecía la apoteosis de la nueva realidad estadounidense. El poder, dijo Kennedy, había pasado a una nueva generación, nacida en este siglo y, por consiguiente, totalmente libre de las viejas vacilaciones e insuficiencias y totalmente comprometida con un mundo que disfrutara de permanente prosperidad y, presumiblemente, de una libertad cada vez mayor.

Pero fue precisamente en este momento cuando se empezó a ver claro el precio de la prosperidad, cuando se empezaron a sentir sus consecuencias inesperadas, y sus estructuras institucionales comenzaron, si no a desmoronarse, al menos a temblar e incluso a resquebrajarse. Junto con la prosperidad estadounidense y hasta mundial llegó la conciencia de la brecha creciente que se abría, tanto internacionalmente como en Estados Unidos, entre ricos y pobres, entre centro y periferia, entre incluidos y excluidos. En la década de 1960 esta brecha era sólo relativa; en la de 1970, y más aún en la de 1980, se hizo absoluta. Pero incluso una brecha relativa, o quizá especialmente una brecha relativa, significaba problemas. Y éstos eran de alcance mundial.

Con respecto a Europa occidental y Japón las dificultades parecían al principio relativamente inocentes. Durante la década de 1960 esos países estaban «alcanzando» a Estados Unidos, primero en productividad y después, con cierto retraso, en nivel de vida. En la de 1980 superaban a Estados Unidos en productividad y habían llegado a igualarlo en nivel de vida. Esto puede entenderse como una dificultad «inocente» porque generaba una forma tranquila de rechazo de la hegemonía estadounidense, que era tanto más eficaz precisamente porque era tranquila y llena de confianza en el futuro. Cierto es que

nuestros aliados se sentían inhibidos por su gratitud, pero poco a poco trataban de salir de esa situación de tutela política para ejercer un papel propio en el sistema-mundo. Estados Unidos tuvo que utilizar toda su fuerza institucional e ideológica para mantener el control sobre sus aliados, y lo consiguió en parte hasta fines de la década de 1980.

Pero en otros lugares las rebeliones no eran tan «inocentes». En los países de Europa oriental la mayoría de la gente, tanto de izquierdas como de derechas, se negaba a aceptar la legitimidad del acuerdo de Yalta. La rigidez inicial de la Guerra Fría no podía mantenerse, ni en Estados Unidos ni en la URSS. El Senado estadounidense censuró a McCarthy en 1954, y Jrushov reveló y denunció los crímenes de Stalin en el XX Congreso del PCUS. Los países de Europa oriental aprovechaban cada fisura en el cemento ideológico para tratar de recuperar una libertad de acción que se les negaba, como ocurrió en 1956 en Polonia y Hungría, en 1968 en Checoslovaquia y en 1980 de nuevo en Polonia. Como todos esos levantamientos políticos no se dirigían contra Estados Unidos, sino, en sentido inmediato, contra la URSS, Estados Unidos se sintió con la libertad de no intervenir en forma alguna. Así respetó su acuerdo con la Unión Soviética, mientras que esta última quedaba en libertad para adoptar las medidas necesarias para reprimir los levantamientos.

Pero donde los acontecimientos escaparon a todo control, desde el principio, fue en el Tercer Mundo. Stalin presionó a los comunistas chinos para que llegaran a un acuerdo con el Kuomintang, pero ellos lo ignoraron y en 1949 entraron en Shanghai. La preocupación real de Estados Unidos no era que China se convirtiera en un títere de la URSS, sino que no lo fuera, y sus temores resultaron justificados. En menos de un año había tropas estadounidenses enredadas en una larga y costosa operación militar en Corea, sólo para preservar el statu quo. Tampoco en Indochina iba a ser pacífica la descolonización. Primero los franceses y después los estadounidenses se vieron envueltos en una guerra aún más larga y costosa, en la que Estados Unidos acabaría siendo derrotado militarmente. El tranquilo escenario diseñado para Oriente Próximo –Estados árabes conservadores más Israel, todos firmemente prooccidentales– se vio alterado por el ascenso de Nasser y el nasserismo, con diversos ecos desde el norte de África hasta Iraq. La guerra de independencia de Argelia provocaría la caída de la IV República francesa y llevaría al poder en Francia a la figura que menos simpatizaba con la tutela estadounidense, Charles de Gaulle. Y en América Latina las antiguas agitaciones políticas adoptaron una forma nueva y más radical con la llegada de Castro al poder en Cuba.

Como todos estos levantamientos en el Tercer Mundo (a diferencia de los de Europa del Este) no se dirigían contra la URSS, sino, en sentido mediato, contra Estados Unidos, su gobierno se sintió en libertad para intervenir. Y en efecto intervino, con cierto vigor. Si examinamos el balance de los últimos cuarenta y cinco años, se puede decir que en el aspecto militar Estados Unidos perdió algunas veces y ganó otras, y que políticamente Estados Unidos pareció ganar algunas veces y perder otras. Su fuerza principal radicaba en el terreno económico, en su capacidad para castigar a los Estados

que consideraba hostiles (Vietnam, Cuba, Nicaragua). Lo que en mi opinión es fundamental observar es que, globalmente, en todos esos asuntos, la URSS desempeñó un papel secundario. Por un lado, los movimientos del Tercer Mundo desafiaban el orden mundial estadounidense, y la URSS formaba parte de ese orden mundial. El impulso era local. Para las poblaciones locales, la Gran Paz Estadounidense no servía a los intereses de los pueblos del Tercer Mundo. Por otra parte, si bien esas rebeliones obligaban a Estados Unidos a prestar al Tercer Mundo mucha más atención política y militar de lo que nadie había imaginado en 1945, el hecho es que ninguno de esos movimientos por sí solo ni todos en conjunto pudieron desmantelar la Gran Paz Estadounidense ni plantear una amenaza inmediata a la prosperidad estadounidense. Sin embargo, el precio para Estados Unidos se hacía cada vez más elevado.

También dentro del país había un coste que pagar, y provenía de dos fuentes. Por un lado, había que arrostrar el coste de mantener el orden en el Tercer Mundo, cuyo ejemplo más espectacular fue la guerra de Vietnam. Tanto el coste en vidas como para la estabilidad del gobierno fueron muy elevados, pero en último término el coste más alto fue el de la legitimidad del Estado. El escándalo Watergate no podría haber obligado a un presidente a renunciar de no haber sido por el desgaste que supuso la guerra de Vietnam.

Además había que pagar el coste de las privaciones relativas. Fue precisamente la integración de los sindicatos en el *establishment* político, el fin de la segregación legal y el aumento real de los ingresos de los trabajadores especializados y las clases medias lo que puso de manifiesto la gravedad de las exclusiones. Estados Unidos había pasado de la situación anterior a 1945, cuando sólo era próspera una minoría de la población, a la situación posterior a 1945, en que la mayoría se sentía prosperar, al menos moderadamente. Esto fue lo que desencadenó la acción de los excluidos, acción que generó y reveló una nueva conciencia, en particular la de los negros, la de las mujeres y más tarde la de otras minorías.

En 1968 todos estos desafíos se unieron en un gran crisol: resentimiento por el imperialismo estadounidense, resentimiento por el subimperialismo soviético y su colusión con Estados Unidos, resentimiento por la integración de los movimientos de la vieja izquierda en el sistema, que convertía en complicidad su presunta oposición; resentimiento por la exclusión de capas minoritarias oprimidas y de las mujeres (que posteriormente se extendió a grupos de todo tipo: minusválidos, homosexuales, indígenas, etc.). La explosión mundial de 1968 –en Estados Unidos y en Europa occidental, en Checoslovaquia y en China, en México y en la India– duró aproximadamente tres años, hasta que las fuerzas que sostenían el sistema-mundo lograron controlar el incendio. El fuego se redujo a brasas, pero sus llamas habían dañado gravemente los soportes ideológicos de la Gran Paz Estadounidense, y el fin de esa paz era sólo cuestión de tiempo.

La Gran Paz Estadounidense se había asentado en la fuerza económica de Estados Unidos. Tuvo como recompensa la prosperidad de Estados Unidos. Ahora se iba a ver

socavada por su éxito. Desde 1967, poco más o menos, la reconstrucción de Europa occidental y Japón había llegado a un punto en que estos países no sólo podían competir con Estados Unidos, sino que el exceso de producción a escala mundial que se había generado provocó un prolongado declive de la economía-mundo, en el que vivimos desde entonces y que empezó a erosionar la prosperidad estadounidense. De 1967 a 1990 Estados Unidos trató de contener la marea del declive, pero al cabo de veintitantos años el esfuerzo resultó excesivo. Había dos modos de contener la marea. Uno presentaba el «perfil bajo» de Nixon, Ford y Carter. Tropezó con Irán. El segundo se caracterizaba por el machismo agresivo de Reagan y Bush. Tropezó con Iraq.

La solución de «perfil bajo» frente a la amenaza del fin de la hegemonía estadounidense tenía tres pilares principales: el trilateralismo, el aumento de precios de la OPEP y el síndrome de Vietnam. El trilateralismo era un intento de impedir que Europa occidental y Japón alcanzaran la autonomía política ofreciéndoles una participación como socios menores en la toma de decisiones. Tuvo éxito en la medida en que evitó cualquier fractura significativa entre los países de la OCDE en cuanto a planes militares, estrategias políticas y acuerdos financieros mundiales. Formalmente, tanto los europeos occidentales como los japoneses siguieron respetando el liderazgo de Estados Unidos. Pero en realidad, dejando a un lado la retórica, procuraron incansablemente mejorar sus posiciones relativas en los procesos productivos mundiales, sabiendo que la posición hegemónica de Estados Unidos se acabaría desmoronando por falta de base económica.

El aumento del precio del petróleo decidido por la OPEP, bajo la dirección de los principales agentes de Estados Unidos (Arabia Saudí y el sah de Irán), fue diseñado en primer término para bombear el excedente mundial de capital hacia un fondo central que luego se reciclaría hacia países del Tercer Mundo y socialistas en forma sobre todo de préstamos a los Estados, que les proporcionarían estabilidad a corto plazo y sostendrían artificialmente el mercado mundial para la producción industrial. Un beneficio secundario del aumento del precio del petróleo por la OPEP era que presumiblemente crearía mayores dificultades para Europa occidental y Japón que para Estados Unidos y por consiguiente frenaría su competencia. Una tercera consecuencia era que al estimular la inflación en los países de la OCDE, y en particular en Estados Unidos, reduciría los salarios reales. Durante la década de 1970, el aumento del precio del petróleo tuvo el efecto deseado en la economía mundial, y efectivamente retrasó el declive de la ventaja económica de Estados Unidos.

El tercer aspecto de la estrategia de «perfil bajo» fue el síndrome de Vietnam, que no fue una reacción contra Nixon, sino el cumplimiento de su estrategia: la apertura a China y la retirada de Indochina, seguidas inevitablemente por la Enmienda Clark sobre Angola y la tardía retirada del apoyo a Somoza en Nicaragua y al sah en Irán. Hasta la invasión soviética de Afganistán impulsó ese proceso, porque empantanó las energías políticas de la URSS en un fangal imposible, le impidió ganar ventaja en el mundo

musulmán y dio una excusa a Estados Unidos para atizar de nuevo los fuegos ideológicos en una Europa occidental cada vez más tibia.

Lo que Estados Unidos obviamente no tuvo en cuenta era que el movimiento encabezado por el ayatollá Jomeini era de naturaleza completamente distinta a la de los movimientos de liberación nacional que había conocido el Tercer Mundo en el periodo de posguerra. Tanto el Partido Comunista Chino como el Vietminh, los nasseristas, el Frente de Liberación Nacional de Argelia, el Movimiento 26 de julio de Cuba y el Movimiento Popular para la Liberación de Angola estaban en contra de la hegemonía de Estados Unidos y del sistema-mundo existente, pero seguían operando en el marco básico de su *Weltanschauung* derivada de la Ilustración del siglo XVIII. Estaban contra el sistema pero también formaban parte de él, y por eso finalmente todos, una vez en el poder, podían incorporarse sin mayor dificultad a las estructuras del sistema.

Pero nada de eso se podía aplicar a Jomeini: él conocía a Satán cuando lo veía. El Satán número uno era Estados Unidos, y el número dos, la URSS. Jomeini no estaba dispuesto a respetar ninguna regla del juego que favoreciera los intereses de ninguno de los dos. Estados Unidos no sabía cómo manejar una alteridad tan fundamental, y por eso Jomeini pudo humillar tan profundamente a Estados Unidos y con ello minar su hegemonía aún más seriamente que la revolución mundial de 1968 de las nuevas izquierdas y de los excluidos. Jomeini acabó con Carter y con la estrategia de «perfil bajo».

Estados Unidos jugó entonces su última carta: el machismo agresivo de Reagan. El enemigo, decía Reagan, no es tanto Jomeini como Carter (e implícitamente Nixon y Ford). La solución consistía en transpirar poder. Para nuestros aliados, fin de la retórica trilateral, y en su lugar reideologización; los aliados respondieron con su propio «perfil bajo» frente a Estados Unidos. Para el Tercer Mundo, invasión de Grenada, bombardeo de Libia (una vez) y deposición de nuestro agente renegado en Panamá, Noriega. El Tercer Mundo respondió con el bombardeo suicida que se llevó por delante a doscientos marines y que obligó a Estados Unidos a salir del Líbano. Para el pueblo estadounidense, recorte del salario real no mediante de la inflación, sino derrotando a los sindicatos (empezando por el de los controladores del tráfico aéreo), la reorientación de la renta nacional hacia los ricos y una recesión aguda que hizo que muchas personas de ingresos medios pasaran a empleos retribuidos con bajos salarios. Frente a la crisis de la deuda de la economía-mundo (consecuencia directa de la treta del aumento del precio del petróleo por la OPEP), se inició en Estados Unidos una etapa de keynesianismo militar financiado con la venta del patrimonio nacional a nuestros aliados mediante una deuda monumental, que a la larga no podía sino provocar una caída de la moneda estadounidense. Y por supuesto la denuncia del Imperio del Mal.

Quizá Ronald Reagan crea que intimidó a la URSS llevándola a inventar a Gorbachov. Pero Gorbachov apareció porque Reagan demostró que Estados Unidos ya no tenía fuerza suficiente para mantener el acuerdo especial forjado con la URSS, por lo que

ésta se vio obligada a arreglárselas por su cuenta sin el pacto de la Guerra Fría, y eso la puso en muy mala situación. Su economía, que se había podido mantener a flote y hasta mostrar un crecimiento significativo durante la gran expansión de la economía-mundo de las décadas de 1950 y 1960, tenía una estructura demasiado inflexible para afrontar el gran estancamiento de la economía-mundo experimentado durante las décadas de 1970 y 1980. Había perdido totalmente el impulso ideológico. El desarrollismo leninista resultó tan ineficaz como todas las demás variedades de desarrollismo –socialista o de mercado libre– de los últimos cincuenta años.

Gorbachov aplicó la única política posible para la URSS (o quizá deberíamos decir para Rusia) si quería conservar algún poder significativo en el siglo XXI. Era necesario acabar con el drenaje de recursos soviéticos que representaba su seudoimperio, y por eso Gorbachov intentó acelerar la liquidación de la fachada militar de la Guerra Fría (una vez desaparecida su utilidad política) emprendiendo un desarme casi unilateral (retirada de Afganistán, desmantelamiento de misiles intercontinentales, etc.), con lo que obligó a Estados Unidos a imitarle. Además necesitaba deshacerse de la carga imperial de Europa oriental, que por supuesto acogió con alborozo la iniciativa; hacía veinticinco años que no querían otra cosa. Pero lo que posibilitó el milagro de 1989 no fue que Estados Unidos modificara su postura tradicional, sino que la modificara la URSS. Y si la URSS modificó su postura no fue debido a la fuerza de Estados Unidos, sino debido a su debilidad. La tercera tarea de Gorbachov consistió en devolver a la URSS una estructura interna viable, lo que incluía la negociación con los nacionalismos ahora desencadenados. Puede que haya fracasado en este terreno, pero todavía es demasiado pronto para asegurar que no podrá mantener unida a la URSS.

El milagro de 1989 (seguido por el fracasado golpe de 1991) ha sido sin duda una bendición para los pueblos de Europa central y oriental, incluidos los pueblos de la URSS. No será una bendición total y absoluta, pero al menos abre la posibilidad de renovación. Pero para Estados Unidos no ha sido ninguna bendición. Estados Unidos no ha ganado la Guerra Fría, sino que la ha perdido, porque la Guerra Fría no era un juego en el que hubiera que ganar sino un minué que había que bailar. Al transformarlo finalmente en una competición, ha habido una victoria, pero una victoria pírrica. En realidad el fin de la Guerra Fría ha eliminado el último puntal importante de la hegemonía y la prosperidad estadounidenses: el escudo soviético.

El resultado fue Iraq y la crisis del golfo Pérsico. Iraq no inventó de repente su reclamación con respecto a Kuwait: llevaba al menos treinta años planteándola. ¿Por qué escogió ese momento para invadir Kuwait? La motivación inmediata parece bastante clara. Iraq, como otro centenar de países, estaba sufriendo las catastróficas consecuencias de la estafa del aumento del precio del petróleo por la OPEP y la subsiguiente crisis de la deuda. En el caso de Iraq éstas se agravaban considerablemente por la costosa e inútil guerra contra Irán, en la que Iraq contaba con el fuerte apoyo de una coalición –no tan extraña como parece– formada por Estados Unidos, Francia, Arabia Saudí y la

URSS con el objeto de minar la fortaleza del Irán de Jomeini. En 1990, Iraq estaba decidido a no hundirse, y apoderarse de los ingresos petroleros de Kuwait (y de paso liquidar buena parte de su deuda externa) parecía una solución.

Pero ¿cómo pudo atreverse Sadam Husein? No creo que haya sido un error de cálculo. Creo que calculó muy bien. Estaba jugando *va banque* [a todo o nada]. Tenía dos ases en sus manos. El primero era que sabía que la URSS *no estaría* de su lado. Si hubiera invadido Kuwait cinco años antes, la invasión rápidamente habría provocado un enfrentamiento entre la URSS y Estados Unidos y la amenaza de una guerra nuclear que, con la misma rapidez, habría seguido el camino usual de los tratos entre la URSS y Estados Unidos. Iraq no habría tenido otra opción que la retirada, como Cuba en 1962. Ahora pudo invadir Kuwait porque estaba libre de la limitación soviética.

El segundo as de Sadam Husein era regional. A raíz de las iniciativas diplomáticas de Gorbachov, la URSS y Estados Unidos iniciaron un proceso de resolución de los llamados conflictos regionales, tratando de acabar con los enfrentamientos en las cuatro regiones donde éstos habían sido más violentos durante las décadas de 1970 y 1980: Indochina, el sur de África, América Central y Oriente Próximo. En las tres primeras había negociaciones en marcha, sólo en Oriente Medio se habían roto. Cuando quedó claro que las negociaciones entre Israel y la OLP estaban bloqueadas y que Estados Unidos no disponía de la fuerza política necesaria para obligar a Israel a reanudarlas, Iraq salió de las bambalinas y ocupó el centro del escenario. Mientras duraron las negociaciones Sadam Husein no pudo hacer nada porque no podía correr el riesgo de que los palestinos y todo el mundo árabe le acusaran de hacerlas fracasar. Pero una vez que las hizo fracasar Israel, Sadam Husein podía proponerse como libertador de los palestinos.

Hubo un elemento final en los cálculos de Iraq. Estados Unidos iba a perder de todos modos. Si no hacía nada, Sadam Husein iba camino de convertirse en el Bismarck del mundo árabe. Y si Estados Unidos reaccionaba como efectivamente reaccionó, y formaba una coalición militar contra Iraq centrada en el empleo directo de fuerzas estadounidenses, Sadam Husein podía caer (por eso el juego era «a todo o nada»), pero Estados Unidos no podía ganar. La guerra era inevitable desde el primer día porque ni Husein ni Bush podían aceptar otra salida que el enfrentamiento militar. Iraq perdió desastrosamente en términos militares, y enormemente en cuanto a la destrucción de vidas y de infraestructura, pero todavía es demasiado pronto para saber si en realidad perdió políticamente.

Estados Unidos demostró al mundo que es efectivamente la mayor potencia militar. Pero por primera vez desde 1945, obsérvese bien, tuvo que salir a demostrarlo, ante un reto deliberado de provocación militar. Ganar en tales circunstancias ya es perder en parte. Porque si alguien se atreve a desafiar al campeón, es posible que empiece a entrenarse un segundo aspirante más preparado. Hasta Joe Louis se cansó.

La demostración de la fuerza militar de Estados Unidos subrayó su debilidad económica. Se difundió en todas partes que el esfuerzo bélico estadounidense fue finan-

ciado por otros porque Estados Unidos no podía financiarlo. Estados Unidos clamó a gritos que ahora es el intermediario diplomático del mundo, pero no desempeña ese papel como un anciano respetable, sino más bien como una potencia que enarbola un gran garrote pero que también tiene pies económicos de barro.

Ser un intermediario es una ventaja sólo si se consiguen resultados duraderos. Por eso Estados Unidos se vio obligado a iniciar por su cuenta en Oriente Próximo un segundo juego de *va banque*. Si logra un acuerdo significativo entre Israel y la OLP, todos le aplaudirán. Pero ese resultado parece poco probable. Si en los próximos dos o tres años se producen más guerras en Oriente Próximo, posiblemente con armas nucleares, Estados Unidos tendrá que cargar con gran parte de la culpa, sus aliados árabes conservadores caerán y Europa tendrá que intervenir para salvar una situación quizá insalvable. Y, si todo eso sucede, ¿no es posible que Sadam Husein todavía esté por ahí cacareando? La guerra del golfo Pérsico no tuvo ninguna consecuencia positiva para el poder de Estados Unidos en el mundo.

La crisis de Irán en la década de 1980 y la crisis de Iraq en 1990 fueron muy distintas. Fueron dos modelos alternativos de reacción del Tercer Mundo ante la Gran Paz Estadounidense. La reacción de Irán siguió el camino del rechazo fundamental de los valores occidentales. La reacción de Iraq fue muy diferente. El régimen de Iraq era baazista, y el Baaz constituye el movimiento más secularizado del mundo árabe. La reacción de Iraq fue, por último, una reacción militar, el intento de construir Estados fuertes en el Tercer Mundo basados en una fuerza militar suficiente para imponer una nueva *rapport de forces* entre el Norte y el Sur. Ésas son las dos caras del futuro. El «perfil bajo» de Estados Unidos fue noqueado por Jomeini. El «machismo agresivo» de Estados Unidos fue noqueado por Sadam Husein.

El apogeo de la prosperidad estadounidense ha terminado. Se está desmantelando el andamiaje. Los cimientos se desmoronan. ¿Cómo evaluaremos la era de la hegemonía estadounidense, de 1945 a 1990? Por un lado fue la época de la Gran Paz Estadounidense y también de una gran prosperidad material. También fue, según pautas históricas comparativas, una era de tolerancia, al menos en su mayor parte, a pesar del gran número de conflictos o quizá debido a la forma que adoptaron esos conflictos. Pero estaba basada en demasiadas exclusiones para poder sobrevivir, y ahora ha terminado.

Estamos entrando en el futuro de Estados Unidos, y sobre eso tenemos motivos tanto para desesperar como para abrigar muchas esperanzas. Pero no podemos saber hacia dónde sopla el viento hasta que examinemos el pasado de Estados Unidos.

AYER

¿Dónde iniciaremos nuestra historia del pasado de Estados Unidos? Yo la iniciaré, de forma poco convencional, en 1791, basándome en dos acontecimientos importantes: la

aprobación de la Declaración de Derechos [*Bill of Rights*] y la incorporación de la República de Vermont a la Unión.

No hay mayor símbolo ni fundamento concreto de las libertades estadounidenses que la Declaración de Derechos. La celebramos con justicia. Tendemos a olvidar que se aprobó en 1791, como las diez primeras enmiendas a la Constitución. Es decir, habría que recordar que esas cláusulas no estaban en la Constitución original tal como se redactó en 1787, porque suscitaron una fuerte oposición. Por fin, felizmente, los que se oponían a esas disposiciones perdieron la batalla, pero es saludable recordar que el compromiso de Estados Unidos con los derechos humanos estaba lejos de ser evidente para los padres fundadores. Por supuesto, todos sabemos que la Constitución original consentía la esclavitud y excluía a los indígenas americanos. Era una Constitución producto de los colonizadores blancos, muchos de los cuales, pero no todos, querían integrar los derechos humanos básicos, al menos para ellos mismos, en la estructura política.

La incorporación de Vermont apunta a otras ambivalencias. Vermont, como sabemos, no fue una de las trece colonias que proclamaron la Declaración de Independencia, sino que se declaró entidad autónoma en 1777; su reconocimiento como tal no fue recomendado por el Congreso Continental hasta 1784, y de hecho no fue admitido en la Unión hasta 1791, cuando Nueva York retiró sus objeciones. Esta lucha por el reconocimiento ilustra las muchas ambigüedades de la guerra de la Independencia. Mientras las trece colonias luchaban por independizarse de Gran Bretaña, Vermont luchaba por independizarse de Nueva York (y en menor medida de New Hampshire). Su actitud frente a los británicos era compleja. Si bien en la mayoría de los casos estaba de parte del Congreso Continental, en distintos momentos entre 1776 y 1791 varios de sus dirigentes estuvieron casi negociando con Gran Bretaña.

¿Cuál era el desacuerdo? Por un lado, los derechos humanos. Cuando Vermont adoptó su Constitución estatal en 1777, fue el primer Estado que abolió la esclavitud y decretó el sufragio universal masculino desde los veintiún años. Estaba a la vanguardia, y desde entonces parece haber tratado de mantenerse en esa posición. De hecho, la Constitución de Vermont contrastaba marcadamente con la Constitución oligárquica adoptada el año anterior por Nueva York, con su ciudadanía severamente restringida en un Estado donde la esclavitud aún era importante y no sería abolida hasta 1827.

Pero por otra parte también era una disputa entre múltiples grupos de especuladores en terrenos, ninguno de los cuales destacaba por su virtud moral. Si el Estado de Nueva York bloqueó la admisión de Vermont a las estructuras de la Unión desde 1777 hasta 1791 fue para defender los intereses de sus especuladores inmobiliarios. Y si el Estado de Nueva York retiró sus objeciones en 1791 fue porque Kentucky había solicitado ser admitido en la Unión, y Nueva York, contando los votos en el Senado, quiso que Vermont estuviera allí como Estado «norteño» para contrarrestar la presencia de otro Estado «sureño». Así pues, 1791 fue una prefiguración de 1861.

¿En qué sentido eran los Estados Unidos de América la «tierra de la libertad», y para quién? Es normal que hubiera distintos motivos que impulsaron a diferentes grupos a participar en la guerra de la Independencia. Propietarios de plantaciones, grandes comerciantes, trabajadores asalariados urbanos y pequeños propietarios rurales tenían intereses muy distintos. Sólo algunas de sus motivaciones tenían relación con los derechos humanos o una mayor igualdad. Lo que más interesaba a muchos era proteger su derecho de propiedad tanto contra los impuestos británicos como contra el radicalismo americano. Por ejemplo, el derecho a expropiar las tierras de los indígenas era uno de los derechos que según los colonos blancos los británicos defendían con escasa energía.

Sin embargo, la revolución estadounidense fue una revolución en nombre de la libertad, y así lo proclamaron al mundo los autores de la Declaración de Independencia. Después de todo, era una revolución; es decir, reafirmaba con el mayor vigor no sólo que «todos los hombres nacen iguales» sino también que los gobiernos se han instituido entre los hombres para asegurar «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad», y que si alguna vez un gobierno llega a ser «destructivo para esos fines», es «un derecho del pueblo modificarlo o abolirlo». Por consiguiente la revolución era no sólo legítima, sino obligatoria, aun cuando «la prudencia [...] dicte que los gobiernos con larga tradición no deben ser cambiados por causas superficiales y transitorias».

Los nuevos Estados Unidos de América, nacidos de una revuelta contra la madre patria, legitimados por una constitución escrita que proclama la existencia de un conglomerado social conscientemente construido que había creado un gobierno con «el consentimiento de los gobernados», reforzados por una Declaración de Derechos que establecía protecciones contra ese mismo gobierno, aparecían ante sí mismos y ante Europa como un faro de esperanza, de racionalismo y de posibilidades humanas. La libertad que predicaban era triple: la libertad del individuo frente al Estado y todas las instituciones sociales (sobre todo la libertad de palabra), la libertad de cada grupo frente a otros grupos más poderosos (sobre todo la libertad de religión) y la libertad del conjunto del pueblo frente a cualquier control exterior (independencia).

Por aquella época esos derechos no eran desconocidos en otros lugares, pero en Estados Unidos parecían más seguros y más amplios que en cualquier otra parte, especialmente después que la Revolución Francesa se torciera y acabara en 1815 en una Restauración. Además, para los europeos que se sentían oprimidos en sus propios países, Estados Unidos representaba la tierra de la promoción individual, en la que se estaba materializando realmente el lema de la Revolución Francesa de «la carrière ouverte aux talents». Con un territorio abierto, vasto y subpoblado, Estados Unidos quería inmigrantes y ofrecía a los hijos de éstos ciudadanía instantánea *(ius soli)*. Era un país enorme, joven y sobre todo no cargado con una historia feudal.

O eso decíamos, en aquel tiempo y desde entonces hasta hoy. Y así lo han creído todos, allí y en otras partes, en aquel tiempo y hasta hoy. Y era casi totalmente cierto, a condición

de que recordemos que sólo era cierto para los blancos, sobre todo para los varones, y durante mucho tiempo sólo para los varones blancos y protestantes oriundos de Europa occidental. Esa supremacía política de los europeos blancos no era privativa de Estados Unidos. La cuestión es que a pesar de sus proclamaciones universalistas de libertad Estados Unidos no difería de otros países a ese respecto. Para este grupo privilegiado Estados Unidos ha tenido mucho que ofrecer durante toda su historia. El país se expandió, se colonizó lo que se llamaba la Frontera, los inmigrantes fueron asimilados y el país se mantuvo, tal como había exhortado George Washington, libre de las «insidiosas astucias de la influencia extranjera». Es decir, que Estados Unidos era no sólo una tierra de oportunidades, sino, también, de refugio.

En una frase que se hizo célebre, Abraham Lincoln dijo en 1858: «Creo que este gobierno no puede seguir siendo permanentemente mitad esclavo y mitad libre». Visto retrospectivamente, cabe preguntarse si estaba en lo cierto. A pesar de la Proclamación de Emancipación, de las Enmiendas Decimotercera, Decimocuarta y Decimoquinta a la Constitución, a pesar de la sentencia del caso «Brown contra la Junta de Educación», ¿no hemos seguido siendo durante mucho tiempo mitad esclavos y mitad libres? ¿Ha habido algún momento en nuestra historia en que no se pudiera decir que algunos, o muchos, padecían sufrimientos y privaciones debido al color de su piel o algún otro detalle irrelevante?

Debemos echar una mirada fría y dura sobre nuestra historia y preguntarnos si la libertad muy real de la mitad de la población no se consiguió a costa de la falta muy real de libertad de la otra mitad. La esclavitud (en sentido amplio) ¿fue un mero anacronismo que nuestro destino histórico nos llevó a superar o una base estructural y concomitante integral del sueño americano? Y el dilema americano ¿era una incongruencia que había que superar mediante la prudencia y la racionalidad o un elemento consustancial de nuestro sistema?

El hecho es que en el momento en que pasamos de nuestro pasado a nuestro presente (es decir, en 1945) teníamos un historial glorioso en algunos aspectos pero totalmente vergonzoso en otros. Había un *apartheid* notorio no sólo en el sur, sino en la mayoría de las grandes ciudades y universidades del norte. Hasta la década de 1970 no nos sentimos preparados siquiera para admitir y discutir ampliamente ese aspecto vergonzoso de nuestro historial. Y hasta hoy buena parte de esa discusión aparece velada.

Los antiguos griegos inventaron un sistema basado en la libertad y la participación política plena para los ciudadanos y la esclavitud para los ilotas (extranjeros). Nosotros hemos desarrollado nuestro propio imaginario político basado en un contraste entre la tiranía, el despotismo o la monarquía absoluta, por un lado, y la democracia republicana o la república democrática por otro. Olvidamos que una de las fuentes históricas de nuestra tradición política, la Carta Magna de 1215, fue un documento impuesto al rey de Inglaterra por sus barones y señores para garantizar sus propios derechos frente a él, no los derechos de los siervos.

Generalmente pensamos que un sistema despótico es aquel en que un hombre o unos pocos situados en la cima pueden gobernar a todos los demás y explotarlos. Pero en realidad unos pocos hombres situados en la cima están limitados en su capacidad política de extraer mucho de los de abajo, y tampoco necesitan tanto para mantenerse muy confortablemente. Pero a medida que se amplían las dimensiones del grupo en la cima, a medida que los miembros de ese grupo van haciéndose cada vez más iguales entre sí en cuanto a derechos políticos, se hace posible extraer más de los de abajo y también se requiere más para satisfacer las necesidades de los de arriba. Una estructura política con total libertad para la mitad de arriba puede ser la forma más opresiva que quepa imaginar para la mitad de abajo, y en muchos sentidos puede ser la más estable. Tal vez un país mitad libre y mitad esclavo sí pueda durar mucho tiempo.

La propia posibilidad de la movilidad social ascendente, que Estados Unidos como país promovió e institucionalizó y que el resto del mundo ha venido imitando, es uno de los instrumentos más eficaces para mantener a la sociedad mitad esclava, mitad libre. La movilidad social ascendente justifica la realidad de la polarización social y minimiza los disturbios al sacar de la mitad de abajo a muchos potenciales dirigentes de las protestas al tiempo que ofrece el espejismo de la posible mejora a los que se quedan atrás. Transforma la búsqueda de la mejora de la propia situación en una competencia con los demás. Y cada vez que un estrato se mueve hacia arriba, siempre hay otro que entra por abajo.

Pero eso tiene un inconveniente. La ideología de la libertad y la mejora potencial es una doctrina universalista, y si bien puede ser necesario que la mitad sea esclava para que la otra mitad sea libre, eso provoca malestar. Por eso Myrdal pudo hablar de un dilema estadounidense, y nuestra historia le da la razón. Porque hemos luchado vigorosamente contra el diablo, y como hemos pecado siempre hemos temido la ira de Dios. Esa combinación de *hibris* [b$D4H = arrogancia] y profunda culpa calvinista ha sido el pan de cada día de los estadounidenses de todas las procedencias y religiones durante toda nuestra historia.

En cierto sentido, pues, nuestro pasado, desde 1791 (o 1776 ó 1607) hasta 1945, fue un largo preludio a nuestro presente. Proclamamos la libertad en todo el país. Trabajamos duro para transformar la naturaleza y llegar a ser el gigante económico de 1945. Utilizamos nuestra libertad para alcanzar nuestra prosperidad. Y al hacerlo propusimos un ejemplo al mundo. Evidentemente, era un ejemplo imposible. Si nuestro país era mitad esclavo, mitad libre, el mundo también lo era. Si el precio de la libertad era la esclavitud, si el precio de la prosperidad era la miseria, si el precio de la inclusión era la exclusión, ¿cómo podían alcanzar todos lo que Estados Unidos preconizaba? ¿Cómo podían alcanzarlo siquiera todos los estadounidenses? Ése era nuestro dilema histórico, nuestro destino histórico, nuestra prisión histórica.

Se dice que la primera protesta formal contra la esclavitud tuvo lugar en 1688 cuando los menonitas de Germantown preguntaron: «¿Acaso esos pobres negros no tienen tanto derecho a luchar por su libertad como ustedes a mantenerlos esclavos?». Por su-

puesto, quienes no tenían su parte completa de libertad en estos Estados Unidos siempre han respondido afirmativamente a los menonitas. Tenían razón y luchaban por sus derechos lo mejor que podían. Y siempre que luchaban duramente obtenían alguna concesión. Pero las concesiones nunca antecedieron a las demandas y nunca fueron más generosas de lo políticamente necesario.

La bendición de la libertad ha sido una verdadera bendición, pero también ha sido una carga moral porque siempre ha sido, y hasta ahora siempre ha tenido que ser, una bendición sólo para algunos, aunque fueran muchos o (lo repito una vez más) acaso sobre todo cuando eran muchos.

Así atravesamos el Sinaí de 1791 a 1945 sin «alianzas que nos traben» y seguros en el camino del Señor, para llegar a la tierra de leche y miel de 1945 a 1990. ¿Acaso vamos ahora a ser expulsados de la tierra prometida?

MAÑANA

¿Es tan terrible la caída? Quizá sea la mayor de las bendiciones. Una vez más fue Abraham Lincoln quien tocó la fibra moral: «Del mismo modo que no sería un esclavo, tampoco querría ser amo». Hemos sido amos del mundo, quizás amos benignos y benéficos (así dicen algunos de nosotros), pero en cualquier caso amos. Eso se ha acabado. ¿Es tan malo? Como amos, hemos sido amados y también odiados. Nos hemos amado a nosotros mismos y también nos hemos odiado. ¿Podemos llegar ahora a una situación más equilibrada? Es posible, pero me temo que todavía no. Creo que estamos llegando a la tercera parte de nuestra trayectoria histórica, posiblemente la más accidentada, la más estimulante y la más terrible de todas.

No somos la primera potencia hegemónica que declina. Lo mismo le ocurrió a Gran Bretaña, a las Provincias Unidas y también a Venecia, al menos en el contexto de la economía-mundo del Mediterráneo. Todas esas caídas fueron lentas y en lo material relativamente confortables. Una potencia hegemónica es demasiado obesa, y cuenta con reservas suficientes para cincuenta o cien años. Sin duda no se puede permitir muchas extravagancias, pero nuestro país no va a ser arrojado al cubo de la basura.

Además, durante algún tiempo seguiremos siendo la mayor potencia militar del mundo, aunque ya no podemos impedir que advenedizos como Iraq nos fuercen a pelear, y somos demasiado débiles para pelear con nadie sin pagar un precio político muy elevado. Y pese a que nuestra economía se tambalea y el dólar se desploma, sin duda nos irá bastante bien en la próxima expansión importante de la economía-mundo, que probablemente se iniciará dentro de cinco o diez años. Incluso como socio menor de un eventual cártel económico nipo-estadounidense, las rentas globales serán elevadas. Y políticamente Estados Unidos seguirá siendo una potencia de gran peso, aunque pase a ser sólo una entre varias.

Pero psicológicamente la caída será terrible. El país ha estado viviendo un sueño y tiene que volver a la cruda realidad. Nos llevó treinta años aprender cómo cumplir con eficacia y gracejo las responsabilidades de la dirección mundial, y sin duda nos llevará otros treinta años aprender a aceptar con eficacia y gracejo los papeles menores que nos tocarán en el futuro.

Como habrá menos ingresos globales, se plantea inmediata y urgentemente la cuestión de quién va a cargar con el deterioro, aunque sólo sea un pequeño deterioro de nuestro nivel de vida. Ya estamos viendo qué dificultades nos amenazan en los actuales debates sobre quién debe pagar el enorme derroche y ruina de la catástrofe de las cajas de ahorro y crédito y la reducción de la carga de la deuda. A medida que nuestra sensibilidad ecológica aumenta, y sin duda continuará aumentando, ¿quién va a pagar los desastres de Exxon en Alaska, Love Canals y las mucho más peligrosas acumulaciones de basura que seguramente vamos a descubrir en las próximas décadas? Hemos vivido en una economía vudú, y no sólo durante el periodo de Reagan. No hay nada que devuelva la sobriedad tan rápido como recibir una factura enorme, no tener fondos para pagarla y haber agotado el crédito; porque el crédito es credibilidad, y la credibilidad económica de Estados Unidos se está desvaneciendo rápidamente. Claro que podremos vivir de nuestra adiposidad, e incluso de alguna limosna que nos darán los eurojaponeses en recuerdo afectuoso de la Gran Paz Estadounidense y todas nuestras maravillas pasadas, pero a la larga eso será todavía más humillante que Jomeini tomando como rehenes a todos los miembros de la embajada de Estados Unidos.

¿Qué vamos a hacer, entonces, como país? Tenemos fundamentalmente dos vías abiertas. Tenemos ante nosotros el camino tenso del conflicto social violento, la represión brutal y abigarrada de prejuicios de las protestas de las clases inferiores, es decir, una especie de camino neofascista; y el camino de la solidaridad nacional, la reacción común frente a una tensión social compartida, que nos llevaría más allá de las bendiciones de libertad y prosperidad a la bendición de la igualdad, quizá no del todo perfecta pero sin embargo real, sin grandes exclusiones.

Voy a suponer, siendo optimista, que la vía neofascista tiene escasas probabilidades de materializarse. No es que crea que el neofascismo es imposible, pero en nuestra tradición nacional hay mucho en contra del éxito de los movimientos neofascistas. Además, no creo que lleguemos a tanta desesperación como para precipitarnos, porque sería un precipicio, por esa vía. Más bien creo que veremos la materialización de una igualdad mayor de lo que jamás creímos posible y mayor que la que cualquier otro país conoce. Ésa será la tercera de las bendiciones de Dios. Y al igual que las otras dos tendrá su precio y sus consecuencias inesperadas.

La razón por la que en los próximos treinta años debemos contemplar un notorio avance en el campo de la igualdad de oportunidades de vida y de las recompensas es muy simple. Será consecuencia directa de nuestras dos bendiciones anteriores: la liber-

tad y la prosperidad. Debido a nuestro antiguo compromiso ideológico e institucional con la libertad, por imperfecto que haya sido su cumplimiento, hemos desarrollado estructuras políticas sumamente susceptibles de producir decisiones realmente democráticas, con tal de que exista la voluntad y la capacidad de organizarnos políticamente. Si observamos las cuatro principales áreas de distribución desigual –género, raza o etnicidad, edad y clase–, es evidente que quienes reciben menos de lo que en justicia les corresponde constituyen una mayoría de los votantes, siempre que se agrupen de ese modo.

Ahí es donde entra en escena la era de prosperidad. Fue precisamente su materialización en Estados Unidos lo que puso de manifiesto las diferencias y las exclusiones y, con el lenguaje desarrollado en esa era, «generó conciencia». La primera explosión de conciencia se produjo en 1968. No fue sino un ensayo de la segunda explosión de conciencia que podemos esperar en el próximo decenio. Esta conciencia aportará la voluntad, y la prosperidad ha proporcionado la capacidad. No hay ningún país del mundo actual donde los grupos desfavorecidos tengan una fuerza material comparable, suficiente en todo caso para financiar su propia lucha política. Por último, los recortes sociales inevitables aportarán el incentivo y prenderán la mecha.

El Congreso no sabrá qué pasa. Las demandas le llegarán de todos lados simultáneamente. Y en mi opinión Estados Unidos puede pasar muy rápido de ser el campeón mundial de la economía conservadora del *statu quo* y del mercado libre a ser quizás el Estado más orientado hacia el bienestar social, el que tenga las estructuras redistributivas más avanzadas. Si no fuera porque en estos días todos dicen que el socialismo es una idea muerta, se podría incluso pensar –digamos en un susurro lo indecible– que Estados Unidos pasará a ser un país casi socialista. ¿Quién sabe? Tal vez el Partido Republicano llegue a encabezar el proceso, como lo hicieron Disraeli y Bismarck en el siglo XIX. Es posible que esta perspectiva cause horror a algunos y entusiasmo a otros, pero esperemos un momento antes de expresar nuestras emociones.

Voy a hacer dos suposiciones más. Una es que nuestra tradición de libertad no se verá lesionada en modo alguno por este nuevo igualitarismo: el Tribunal Supremo extenderá la definición de nuestras libertades, el poder de la policía estatal no aumentará a expensas de los derechos individuales y florecerá la diversidad cultural y política. La segunda suposición es que ese igualitarismo no tendrá efectos negativos sobre nuestra eficiencia productiva. Por las razones examinadas antes, es probable que tengamos un PIB per cápita más bajo, pero el igualitarismo será la respuesta, no la causa. Y en cualquier caso el PIB per cápita todavía será alto.

¿Habremos llegado entonces a Utopía? Seguramente no. Porque Utopía tendría un precio muy alto y sus consecuencias inesperadas serían aterradoras. El coste fundamental sería la exclusión. A medida que eliminemos las exclusiones dentro del país, las iremos acentuando a escala mundial. Quizá Estados Unidos deje por primera vez de ser mitad esclavo, mitad libre, pero por eso mismo el mundo pasará a ser aún más marcadamente mi-

tad esclavo y mitad libre. Si entre 1945 y 1990 pedimos a la mitad de nuestra población que mantuviera a la otra mitad, y no sólo a un 10 por 100, con un nivel de ingresos elevado, podemos imaginar lo que hará falta para mantener un nivel de ingresos razonablemente alto para el 90 por 100 de nuestra población. Se requerirá aún más explotación, y esencialmente tendrá que ser la explotación de pueblos del Tercer Mundo.

No es difícil adivinar lo que ocurrirá durante los próximos veinte años. En primer lugar, la presión para venir a vivir en Estados Unidos será mayor que en toda nuestra historia anterior. Si Estados Unidos resultaba atractivo en el siglo XIX, y más aún después de 1945, podemos imaginar cómo se verá en el siglo XXI si mi doble predicción –un país bastante rico y sumamente igualitario y un sistema-mundo muy polarizado económicamente– resulta correcta. Las tensiones en torno a la inmigración llegarán al máximo. ¿Cómo puede Estados Unidos detener la inmigración no autorizada de millones y hasta decenas de millones de personas? La respuesta es que no puede.

Mientras tanto, los que no emigren, sino que se queden en sus casas en el Sur, excluidos cada vez más eficazmente de la prosperidad del Norte –no sólo Estados Unidos, sino también Europa y el nordeste de Asia–, seguramente comenzarán a seguir, en un área tras otra, el ejemplo de Irán o de Iraq. Estados Unidos querrá hacer algo al respecto (igual que Europa y Japón) debido al comprensible temor a un incendio global. Recuérdese que se están desarrollando armas nucleares en secreto –quizá ya se han desarrollado plenamente– en Brasil y Argentina, Israel e Iraq, Sudáfrica y Pakistán, y pronto en muchos otros. Durante la Gran Paz Estadounidense temíamos un holocausto nuclear cuando en realidad era muy poco probable, debido al acuerdo entre Estados Unidos y la URSS. Las posibilidades de guerra nuclear, quizá sólo regional (pero eso ya es bastante terrible), serán mucho más reales en los próximos cincuenta años.

¿Qué hará Estados Unidos, enfrentado a la amenaza de inmigración ilegal masiva y de guerras nucleares regionales en el Sur? Es posible que unos Estados Unidos cuasi socialistas se conviertan en una fortaleza. En el intento de aislarse de la desesperación y los costes de las guerras del Tercer Mundo podría volcarse en la defensa de su riqueza y su patrimonio. Si no logra detener la oleada de inmigrantes, podría intentar erigir un dique entre los derechos de los ciudadanos y los de los no ciudadanos. En poco tiempo se podría llegar a una situación en la que el 30 y hasta el 50 por 100 inferior de su fuerza de trabajo asalariada estaría formado por no ciudadanos, sin derecho a voto y con acceso limitado al bienestar social. Si ocurriera eso, habríamos atrasado el reloj unos ciento cincuenta o doscientos años. Toda la historia de Estados Unidos y del mundo occidental, desde 1800 hasta 1950 aproximadamente, es la de la extensión de los derechos políticos, económicos y sociales a las clases trabajadoras. Pero si resultan aplicables únicamente a los ciudadanos, habremos vuelto al punto de partida, con una gran parte de la población residente en el país excluida de los derechos políticos, económicos y sociales.

Nuestros problemas no acabarán ahí. Descubriremos, como ya estamos descubriendo, que el camino más rápido y más barato para mantener ecológicamente limpio Estados Unidos es arrojar nuestra basura a otros lugares: en el Tercer Mundo, en alta mar o hasta en el espacio. Desde luego eso no hace sino posponer nuestros propios problemas cincuenta años, y al precio de aumentar los problemas de otros, tanto durante esos cincuenta años como después. Pero cuando uno está con la espalda contra la pared, posponer los problemas cincuenta años puede ser muy tentador. Dentro de cincuenta años la mayoría de los votantes adultos de hoy estarán muertos.

Así pues, la tercera bendición de Estados Unidos, la igualdad, no habrá supuesto en el mejor de los casos más que comprarnos tiempo, entre veinticinco y cincuenta años. Pero algún día llegará el ajuste de cuentas, en 2025 ó 2050, y el mundo tendrá que afrontar el mismo tipo de opción que hoy tiene ante sí Estados Unidos (y otros países). El sistema-mundo tendrá que ir hacia una reestructuración represiva o hacia una reestructuración igualitaria. Pero una reestructuración igualitaria a escala mundial requeriría una reasignación de bienes y servicios mucho mayor que una reestructuración igualitaria únicamente en Estados Unidos.

Llegados a ese punto, de lo que estamos hablando obviamente es del fin de nuestro sistema-mundo y de su sustitución por algo fundamentalmente diferente. Y es intrínsecamente imposible predecir cuál será el resultado. Estaremos en un punto de bifurcación y las fluctuaciones aleatorias tendrán efectos inmensos. Todo lo que podemos hacer es mantenernos lúcidos y activos, porque nuestra propia actividad formará parte de esas fluctuaciones y tendrá un profundo efecto sobre el resultado.

He tratado de expresar claramente mi visión de los próximos cincuenta años: por un lado, un Norte cada vez más rico, relativamente igualitario en su interior (para sus ciudadanos), y un Estados Unidos que ya no gozará de una preponderancia económica o incluso geopolítica, pero que será pionero en términos de igualdad social; por otro, un Sur cada vez más en desventaja, dispuesto a utilizar su capacidad militar, que será cada vez mayor, para perturbar el sistema-mundo, a menudo orientado contra todos los valores que Occidente ha considerado dignos de ser abrazados, con gran parte de su población intentando la vía de la migración individual hacia el Norte, y que creará así un Sur dentro del Norte.

Algunos dirán que es una visión pesimista. Yo respondo que es no sólo realista, sino optimista, porque deja totalmente abierta la puerta de la voluntad. Al término del actual sistema-mundo podemos realmente crear otro mejor, pero históricamente no es en absoluto inevitable que lo hagamos. Debemos aprovechar la oportunidad y luchar por nuestra salvación. Parte de mi realismo consiste en afirmar que Estados Unidos no puede salvarse solo. Lo intentó de 1791 a 1945, y lo intentará una vez más, de otras formas diferentes, entre 1990 y, digamos, 2025. Pero a menos que comprenda que no hay salvación si no es la salvación de toda la humanidad, ni Estados Unidos ni el resto del mundo superarán la crisis estructural de nuestro sistema-mundo.

CODA SOBRE EL EXCEPCIONALISMO ESTADOUNIDENSE

Estados Unidos siempre ha creído que es excepcional. Yo podría haber contribuido a esa creencia centrando mi análisis en las tres bendiciones sucesivas de Dios a Estados Unidos. Pero no sólo Estados Unidos no es excepcional, sino que el excepcionalismo estadounidense tampoco es excepcional. No somos el único país en la historia moderna cuyos pensadores han tratado de demostrar que su país es históricamente único, diferente de los demás países del mundo. He conocido franceses excepcionalistas y rusos excepcionalistas. Hay excepcionalistas indios y japoneses, italianos y portugueses, judíos y griegos, ingleses y húngaros. El excepcionalismo chino y el egipcio son un verdadero rasgo nacional. Y el excepcionalismo polaco no cede en nada a cualquier otro. El excepcionalismo es la médula de casi todas las civilizaciones que nuestro mundo ha producido.

He afirmado que el espíritu estadounidense ha sido durante mucho tiempo una combinación de *hibris* y culpa calvinista. Quizá nos convendría recordar que lo que los griegos llamaban b$D4H era la pretensión de algunos humanos de ser como dioses, y que el punto fuerte de la teología calvinista siempre ha sido que si creemos que Dios es omnipotente, lógicamente no podemos creer que haya nada predestinado, porque eso supondría limitar el poder de Dios.

Quizá la nueva Jerusalén no esté aquí, ni en Jerusalén ni en ninguna parte. Quizá la tierra prometida es simplemente nuestra tierra, nuestro hogar, nuestro mundo. Quizás el único pueblo que Dios eligió es la humanidad. Quizá podamos redimirnos si lo intentamos.



La agonía del liberalismo. ¿Cabe alguna esperanza de progreso?

> Mi definición del liberalismo quizá no sea muy corriente, ya que para mí se trata sobre todo de una ideología y movimiento de reformismo racional centrista, cuyo momento histórico de gloria quedó atrás. Durante la década de 1990 escribí varios artículos tratando de argumentar esa posición y de responder a la pregunta: ¿cabe alguna esperanza de progreso?

Nos encontramos en un triple aniversario: el vigésimo quinto aniversario de la fundación de la Universidad Kyoto Seika en 1968; el vigésimo quinto aniversario de la revolución mundial de 1968; el quincuagésimo segundo aniversario de la fecha exacta (al menos según el calendario de Estados Unidos) del bombardeo de Pearl Harbour por la aviación japonesa. Comenzaré por decir lo que, en mi opinión, representa cada uno de estos aniversarios[1].

La fundación de esta universidad es un símbolo de uno de los desarrollos más importantes en la historia de nuestro sistema-mundo: la extraordinaria expansión cuantitativa de las estructuras universitarias durante las décadas de 1950 y 1960[2]. En cierto sentido, este periodo supuso la culminación de la promesa de la Ilustración de progreso a través de la educación, algo excelente de por sí, y por eso lo celebramos hoy aquí. Pero como tantas cosas excelentes tuvo sus complicaciones y sus costes. Una de esas complicaciones consistió en que la expansión de la educación superior produjo un gran número de titulados que aspiraban a empleos y remuneraciones acordes con su *status*, pero surgieron

---

[1] Pronuncié esta conferencia el 7 de diciembre de 1993 en la Kyoto Seika University, con motivo del XXV aniversario de su fundación.

[2] Véase John W. MEYER *et al.*, «The World Educational Revolution, 1950-1970», en J. W. MEYER y M. T. HANNAN (eds.), *National Development 1950-1970,* Chicago, 1979.

algunas dificultades para satisfacer esa demanda, al menos tan rápida y completamente como se pedía. En cuanto al coste, se trataba del gasto social necesario para sostener esta expansión de la enseñanza superior, que no era sino una parte del gasto total preciso para proporcionar bienestar a las capas medias, significativamente ampliadas, del sistema-mundo. Este aumento de los costes del bienestar social comenzó a constituir una pesada carga para las haciendas públicas, y en 1993 se habla en todo el mundo de la crisis presupuestaria de los Estados.

Esto nos lleva al segundo aniversario, el de la revolución mundial de 1968, que en muchos lugares, aunque no en todos, comenzó en las universidades. Sin duda, una de las chispas que prendieron el incendio fue la súbita inquietud de esos futuros licenciados con respecto a su perspectiva de empleo, aunque evidentemente ese factor tan egoísta no fue el eje principal de la explosión revolucionaria. Debe entenderse, más bien, como un síntoma más del problema general, relacionado con el contenido real del conjunto de promesas de progreso de la Ilustración, promesas que a primera vista parecían haberse cumplido en el periodo posterior a 1945.

Y así llegamos al tercer aniversario: el del ataque a Pearl Harbour, que llevó a Estados Unidos a entrar formalmente en la Segunda Guerra Mundial. Pero en realidad esta guerra no fue principalmente entre Estados Unidos y Japón. Si me perdonan decirlo así, Japón era un actor secundario en ese drama global, y su ataque fue un episodio menor de una lucha mucho más prolongada. Se trataba fundamentalmente de una guerra entre Estados Unidos y Alemania que de hecho se prolongaba desde 1914, una «guerra de treinta años» entre los dos principales competidores por el puesto de sucesor de Gran Bretaña como potencia hegemónica en el sistema-mundo. Como sabemos, Estados Unidos ganó esa guerra y conquistó la hegemonía, presidiendo por consiguiente el aparente triunfo universal de las promesas de la Ilustración.

En lo que sigue organizaré mis comentarios en torno al conjunto de temas que hemos señalado por medio de estos aniversarios. Examinaré primero la era de esperanza y lucha por los ideales de la Ilustración, que se extendió desde 1789 hasta 1945, y a continuación intentaré analizar la era de la realización, pero realización falsa, de las esperanzas de la Ilustración, que cubrió la época comprendida entre 1945 y 1989. En tercer lugar, me ocuparé de nuestra época, el «periodo negro» que se inició en 1989 y que durará, posiblemente, alrededor de medio siglo. Por último hablaré de las opciones que se abren ante nosotros, ahora y en los próximos tiempos.

LA FUNCIÓN DEL LIBERALISMO

La primera gran expresión política de la Ilustración, con todas sus ambigüedades, fue evidentemente la Revolución Francesa, de por sí una de las grandes ambigüedades de

nuestra época. La celebración en Francia de su bicentenario, en 1989, dio lugar a un importante intento de sustituir la «interpretación social» –durante mucho tiempo predominante y ahora proclamada obsoleta– por una nueva interpretación de la revolución[3].

La Revolución Francesa fue el punto final de un largo proceso, no sólo en Francia, sino en la totalidad de la economía-mundo capitalista en tanto que sistema histórico; en 1789 buena parte del globo llevaba incorporada a ese sistema histórico unos tres siglos. Y durante estos tres siglos se habían establecido y consolidado la mayoría de sus instituciones clave: la división axial del trabajo, con una significativa transferencia de plusvalor desde las zonas periféricas a las centrales; la primacía de las recompensas recibidas por quienes actuaban a favor de los intereses de la incesante acumulación de capital; el sistema interestatal, formado por Estados supuestamente soberanos, limitados no obstante por el marco y las «reglas» de ese sistema interestatal; y la creciente polarización de ese sistema-mundo, que no era solamente económica sino también social y que estaba a punto de convertirse también en polarización demográfica.

Este sistema-mundo del capitalismo histórico no disponía aún, sin embargo, de una geocultura legitimadora cuyas doctrinas básicas habían sido elaboradas por los teóricos de la Ilustración en el siglo XVIII (antes en realidad), pero las cuales no habrían de institucionalizarse socialmente hasta la Revolución Francesa. Ésta desencadenó el apoyo público –y hasta un verdadero clamor– en favor de la aceptación de dos nuevas ideas universales: que el cambio político era algo normal, no excepcional; y que la soberanía residía en el «pueblo» y no en un soberano. En 1815, Napoleón, heredero y protagonista mundial de la Revolución Francesa, fue derrotado, produciéndose una presunta «Restauración» en Francia (y en todos los países donde se había desplazado al *Ancien Régime*) y dondequiera que los *anciens régimes* habían sido desplazados. Pero la Restauración no pudo anular realmente la amplia aceptación de estas ideas universales. Las tres grandes ideologías del siglo XIX –conservadurismo, liberalismo, socialismo– surgieron en estrecha relación con esta nueva situación y suministraron el lenguaje empleado en los subsiguientes debates políticos en la economía-mundo capitalista[4].

Pero de esas tres ideologías la que salió triunfante fue el liberalismo –ya desde el momento en que se produjo la que puede considerarse como la primera revolución mundial de este sistema, la revolución de 1848[5]–, ya que era la ideología más capacita-

---

[3] Para un magnífico y muy detallado informe sobre los debates intelectuales que acompañaron al bicentenario en Francia, véase Steven KAPLAN, *Adieu 89,* París, 1993.

[4] Para un análisis de ese proceso, véase mi artículo «The French Revolution as a World-Historical Event», en I. WALLERSTEIN, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms,* Cambridge, 1991 [ed. cast.: «La Revolución Francesa como suceso histórico mundial», en *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 9-26].

[5] El proceso que llevó al liberalismo a esa posición central convirtiendo al conservadurismo y al socialismo en virtuales adjuntos suyos, en lugar de oponentes, se detalla en mi artículo «Three Ideo-

da para dar a la economía-mundo capitalista una geocultura viable, capaz de legitimar a las demás instituciones tanto ante los ojos de los cuadros del sistema como, en gran medida, a ojos de la masa de las poblaciones, la denominada gente corriente.

Una vez que el pueblo percibió que el cambio político era normal y que, en principio, él mismo era el soberano que decide el cambio político, todo era posible. Y éste era precisamente el problema que afrontaban los poderosos y privilegiados en el marco de la economía-mundo capitalista, cuyos temores inmediatos se centraban hasta cierto punto en el pequeño pero creciente grupo de los trabajadores industriales urbanos. Además, tal y como demostró fehacientemente la Revolución Francesa, los trabajadores rurales no industriales también podrían ser bastante molestos y hasta temibles para los poderosos y los privilegiados. ¿Cómo impedir que las «clases peligrosas» se tomaran demasiado en serio esas normas y llegaran a interferir en el proceso de acumulación de capital, minando las estructuras básicas del sistema? Éste era el dilema político más acuciante para las clases dominantes durante la primera mitad del siglo XIX.

Una respuesta obvia era la represión, a la que se recurrió ampliamente. Pero la revolución mundial de 1848 mostró que, en último término, la simple represión no era muy eficaz, pues provocaba a las *clases peligrosas*, irritando aún más los ánimos en lugar de calmarlos. Así que las clases dominantes se dieron cuenta de que la represión, para ser eficaz, tenía que combinarse con concesiones. Por otra parte, los supuestos revolucionarios de la primera mitad del siglo XIX también aprendieron una lección: las insurrecciones espontáneas tampoco eran muy eficaces, porque sofocarlas era relativamente fácil. Las amenazas de insurrección popular tenían que combinarse con una organización política consciente y duradera, si se quería acelerar un cambio significativo.

El liberalismo se ofreció entonces como solución inmediata para las dificultades políticas de la derecha y de la izquierda. A la derecha le recomendaba concesiones; a la izquierda, organización política; y a ambas, derecha e izquierda, les pedía paciencia: a largo plazo, todos ganarían más siguiendo una *via media*. El liberalismo encarnaba el centrismo, y su canto de sirena era muy atractivo, ya que no predicaba un centrismo pasivo, sino una estrategia activa. Los liberales depositaban su fe en una de las premisas clave de la Ilustración: que el pensamiento y la acción racionales eran el camino hacia la salvación, hacia el progreso. Los hombres (rara vez se incluía a las mujeres) son, a la larga y por naturaleza, racionales.

De eso se deducía que el «cambio político normal» debía seguir el camino indicado por los más racionales, es decir, los más educados, los más cualificados, los más sabios. Estos hombres señalarían los mejores caminos para conseguir el cambio político e irían indicando las necesarias reformas que había que emprender y poner en vigor. El reformismo racional

---

logies or One? The Pseudo-Battle of Modernity», reimpreso en I. WALLERSTEIN, *After Liberalism*, Nueva York, New Press, 1995, pp. 72-92 [ed. cast.: «¿Tres ideologías o una? La seudobatalla de la modernidad», en *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 75-94].

era el concepto organizador del liberalismo, lo que explica la apariencia errática de las posiciones de los liberales con respecto a la relación del individuo con el Estado. Los liberales podían sostener simultáneamente que el individuo no debía verse forzado por los dictados estatales (colectivos) y que la acción estatal era necesaria para minimizar la injusticia sufrida por los individuos. Podían defender, al mismo tiempo, el *laissez-faire* y las leyes fabriles, ya que la sustancia del liberalismo no era lo uno ni lo otro, sino por el contrario el progreso deliberado y mesurado hacia una sociedad justa, que podía obtenerse más fácilmente, y quizás únicamente, por la vía del reformismo racional.

Esta doctrina del reformismo racional demostró en la práctica su extraordinario atractivo. Parecía dar respuesta a las necesidades de todos. Para los conservadores podía ser la forma de amortiguar los instintos revolucionarios de las clases peligrosas. Algunos derechos de voto por aquí, un poco de Estado del bienestar por allá, más algo de unidad entre las clases bajo una identidad nacionalista común: a finales del siglo XIX todo esto daba lugar a una fórmula que apaciguaba a las clases trabajadoras a la vez que mantenía los elementos esenciales del sistema capitalista. Los poderosos y privilegiados no perdían nada de sustancial importancia para ellos y dormían más tranquilos por las noches (con menos revolucionarios junto a sus ventanas).

Por otra parte, quienes se inclinaban hacia posiciones más radicales veían en el reformismo racional un término medio útil. Permitía la realización de algunos cambios fundamentales aquí y ahora, sin eliminar la esperanza y las expectativas de posteriores cambios aún más importantes; y sobre todo ofrecía a la gente la posibilidad de lograr algunas cosas antes de que su vida terminase. Y esa gente dormía más tranquila por la noche (con menos policías junto a sus ventanas).

No pretendo minimizar ciento cincuenta años de continua lucha política, a veces violenta, frecuentemente apasionada, casi siempre cargada de importantes consecuencias. Pero sí quiero situar esta lucha en una perspectiva adecuada. En última instancia, la lucha se mantenía dentro de las reglas establecidas por la ideología liberal. Y, cuando surgió un grupo importante que rechazaba estas reglas, el fascista, fue derrotado y eliminado; con dificultades, indudablemente, pero fue derrotado.

Hay otra cosa más que decir sobre el liberalismo. He afirmado que no era fundamentalmente antiestatalista, ya que su principal prioridad era el reformismo racional. Pero sí era fundamentalmente antidemocrático. El liberalismo fue siempre una doctrina aristocrática, que predicaba «el gobierno de los mejores». Cierto es que no definía a «los mejores» primordialmente por su nacimiento, sino por su educación; los mejores no eran ya los miembros de la nobleza hereditaria, sino los beneficiarios de la meritocracia. Pero seguían siendo un grupo relativamente pequeño. Los liberales querían el gobierno de los mejores, la aristocracia, precisamente para evitar el gobierno de todo el pueblo, la democracia. La democracia era el objetivo de los radicales, no de los liberales; o al menos era el objetivo de quienes eran verdaderamente radicales, verdaderamente antisistémicos. El liberalismo

se constituyó como ideología precisamente para evitar que ese grupo prevaleciera. Cuando los liberales se dirigían a los conservadores que se resistían a las reformas liberales, siempre afirmaban que sólo el reformismo racional podría obstaculizar la llegada de la democracia, argumento que, en definitiva, era bien recibido por los conservadores inteligentes.

Finalmente, quiero hacer notar una diferencia significativa entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Durante la segunda mitad del XIX, el protagonista principal de las reivindicaciones de las clases peligrosas era todavía la clase obrera urbana de Europa y Estados Unidos. La agenda liberal funcionaba muy bien frente a ella. Se le ofreció el sufragio universal (masculino), el comienzo del Estado del bienestar y la identidad nacional. ¿Identidad nacional contra quién? Contra sus vecinos, ciertamente; pero de forma más importante y profunda, contra el mundo no blanco. Imperialismo y racismo forman parte del paquete ofrecido por los liberales a las clases trabajadoras de Europa y Estados Unidos, bajo el título de «reformismo racional».

Pero mientras tanto las «clases peligrosas» del mundo no europeo comenzaron a agitarse políticamente, de México a Afganistán, de Egipto a China, de Persia a la India. Cuando Japón derrotó a Rusia en 1905, eso fue entendido en toda la zona como el comienzo del «repliegue» de la expansión europea. Para los liberales, localizados principalmente en Europa y Estados Unidos, fue una enérgica advertencia de que el «cambio político normal» y la «soberanía» eran ya aspiraciones de todos los pueblos del mundo, y no sólo de la clase obrera europea y estadounidense.

A partir de ese momento los liberales dedicaron su atención a extender el concepto de reformismo racional a todo el sistema-mundo. Éste fue el mensaje de Woodrow Wilson con su insistencia en la «autodeterminación de los pueblos», doctrina que era el equivalente global del sufragio universal. Éste era también el mensaje de Franklin Roosevelt y las «cuatro libertades» proclamadas como objetivo durante la Segunda Guerra Mundial y después traducidas por el presidente Truman como «Punto Cuatro»: el lanzamiento inicial del proyecto posterior a 1945 del «desarrollo económico de los países subdesarrollados», doctrina que era el equivalente global del Estado del bienestar[6].

Pero una vez más los objetivos del liberalismo y la democracia estaban en conflicto. Durante el siglo XIX el proclamado universalismo de los liberales se había hecho compatible con el racismo mediante la «externalización» de sus víctimas (es decir, situándolos fuera de la «nación») a la vez que se «internalizaba» a los beneficiarios *de facto* de los ideales universales, la «ciudadanía». La cuestión era si el liberalismo global del siglo XX podía tener tanto

---

[6] La naturaleza de las promesas liberales a escala mundial y la ambigüedad de la respuesta leninista al liberalismo universal son examinadas en mi artículo «The Concept of National Development 1917-1989: Elegy and Requiem», en G. MARKS y L. DIAMOND (eds.), *Reexamining Democracy,* Newbury Park, 1992, reimpreso en *After Liberalism*, cit., pp. 108-122 [ed. cast., «El concepto de desarrollo nacional, 1917-1989: elegía y réquiem», en *Después del liberalismo*, cit., pp. 111-125].

éxito en la contención de las «clases peligrosas» localizadas en lo que después se llamaría el Tercer Mundo o el Sur como el que había tenido a escala nacional en Europa y Estados Unidos en la contención de sus propias «clases peligrosas». Evidentemente, el problema residía en que a escala mundial no había adónde «externalizar» el racismo. Las contradicciones del liberalismo estaban produciendo su amargo fruto.

TRIUNFO Y DESASTRE

Pero en 1945 esto estaba lejos de ser evidente. La victoria de los Aliados sobre las potencias del Eje parecía el triunfo del liberalismo global (en alianza con la URSS) sobre el desafío fascista. El hecho de que el último acto de la guerra fuera el lanzamiento de dos bombas atómicas estadounidenses sobre la única potencia no blanca del Eje, Japón, casi no se mencionó en Estados Unidos (ni en Europa) como expresión de alguna contradicción del liberalismo. La reacción, no hace falta decirlo, no fue la misma en Japón. Pero Japón había perdido la guerra, y su voz no se tomaba en serio en este asunto.

Estados Unidos se había convertido en la más importante fuerza económica, con mucha diferencia, de la economía-mundo. Y con la bomba atómica era también la principal fuerza militar, a pesar de las dimensiones de las fuerzas armadas soviéticas. En cinco años logró reorganizar políticamente el sistema-mundo gracias a un cuádruple programa: 1) un compromiso con la URSS, garantizándole su control sobre una esquina del mundo a cambio de su compromiso a permanecer en esa esquina (no retóricamente, sino en términos de política real); 2) un sistema de alianzas con Europa occidental y Japón, al servicio tanto de los objetivos económicos, políticos y retóricos como de los propiamente militares; 3) un programa modulado y moderado para la «descolonización» de los imperios coloniales; 4) un programa de integración interna en Estados Unidos que ampliaba el ámbito de la «ciudadanía» real, sellado con la ideología unificadora del anticomunismo.

Este programa funcionó, y bastante bien, durante unos veinticinco años, precisamente hasta 1968. ¿Cómo evaluar estos años extraordinarios comprendidos entre 1945 y 1968? ¿Como un periodo de progreso y de triunfo de los valores liberales? La respuesta tiene que ser: en gran medida sí, pero también en gran medida no. El indicador más obvio del «progreso» era material. La expansión económica de la economía-mundo fue extraordinaria, la mayor en la historia del sistema capitalista. Y parecía afectar a todo el mundo, Oeste y Este, Norte y Sur. Claro está que el Norte se beneficiaba más que el Sur, y las diferencias (absolutas y relativas) crecían en la mayoría de los casos[7]. Pero, como en

[7] Véase un resumen de los datos en John T. PASSÉ-SMITH, «The persistence of the gap: Taking Stock of Economic Growth in the Post-World War II Era», en M. A. SELIGSON y J. T. PASSÉ-SMITH (eds.), *Development and Underdevelopment. The Political Economy of Inequality,* Boulder (CO), Lynne Reiner, 1993, pp. 15-30.

la mayoría de los lugares había crecimiento real y altos índices de empleo, la era tenía un resplandor color de rosa, reforzado por un gran aumento de los gastos destinados al bienestar, como ya he mencionado, particularmente en las áreas de educación y salud.

En segundo lugar, de nuevo reinaba la paz en Europa. En Europa, pero no Asia, donde se libraron dos largas y agotadoras guerras en Corea y en Indochina, y tampoco en muchas otras partes del mundo no europeo. Pero el conflicto de Corea no fue igual al de Vietnam; más bien debe emparejarse con el bloqueo de Berlín, que tuvo lugar más o menos al mismo tiempo. Alemania y Corea fueron las dos grandes particiones de 1945: la mitad de cada uno quedó en la esfera militar y política de Estados Unidos y la otra en la de la URSS. Siguiendo el espíritu de Yalta, las líneas de división debían mantenerse intactas, a pesar de los sentimientos nacionales (e ideológicos) de alemanes y coreanos.

Entre 1949 y 1952 se puso a prueba la firmeza de esas líneas. Y después de mucha tensión (y una enorme pérdida de vidas en el caso de Corea) el resultado fue efectivamente el mantenimiento, con pocas variaciones, del *statu quo* fronterizo previo. Así pues, el bloqueo de Berlín y la guerra de Corea concluyeron fácticamente el proceso de institucionalización de Yalta. El segundo resultado de estos dos conflictos fue una mayor integración social en cada campo, institucionalizados ambos mediante fuertes sistemas de alianzas: la OTAN y el Pacto de Defensa entre Japón y Estados Unidos, por un lado, el Pacto de Varsovia y los acuerdos chino-soviéticos por otro. Además, los dos conflictos funcionaron como estímulos directos de una expansión enorme de la economía-mundo, alimentada de hecho por los gastos militares. La recuperación europea y el crecimiento japonés fueron los dos principales beneficiarios inmediatos de esa expansión.

La guerra de Vietnam fue de un tipo muy distinto a la de Corea, como caso paradigmático (aunque estaba lejos de ser el único) de los movimientos de liberación nacional en el mundo no europeo. Mientras que la guerra de Corea y el bloqueo de Berlín formaron parte del régimen mundial de la Guerra Fría, la guerra de Vietnam (como la de Argelia y muchas otras) fue una protesta contra las imposiciones y la estructura de ese régimen. Fueron, en un sentido elemental e inmediato, el producto de movimientos antisistémicos. Eran luchas muy diferentes a las de Alemania y Corea, donde ambos bandos nunca estaban en paz, sino solamente en tregua; para ambos rivales la paz era solamente *faute de mieux*. Por el contrario, las guerras de liberación nacional eran unilaterales. Ninguno de los movimientos de liberación nacional deseaba una guerra con Europa o Estados Unidos; lo que querían era que los dejaran en paz para seguir su propio camino. Eran Europa y Estados Unidos quienes no estaban dispuestos a dejarlos en paz, hasta que finalmente ya no les quedó otro remedio. Los movimientos de liberación nacional protestaban así contra los poderosos, pero lo hacían en nombre del cumplimiento del programa liberal de autodeterminación de los pueblos y desarrollo económico de los países subdesarrollados.

Esto nos lleva a la tercera gran realización de esos años extraordinarios, de 1945 a 1968: las victorias en todo el mundo de las fuerzas antisistémicas. Puede parecer para-

dójico que precisamente cuando llegaba a su apogeo la hegemonía de Estados Unidos en el sistema-mundo y quedaba universalmente legitimada la ideología liberal llegaran al poder en distintos lugares los movimientos que durante el periodo 1848-1945 se habían ido configurando en sus estructuras y estrategias como movimientos antisistémicos. Las tres variantes históricas de la llamada vieja izquierda –socialdemócratas, comunistas y movimientos de liberación nacional– se hicieron con el poder estatal en diferentes zonas geográficas. Los partidos comunistas, desde el Elba hasta el Yalu, cubriendo un tercio del mundo. Los movimientos de liberación nacional, en gran parte de Asia, África y el Caribe, y corrientes emparentadas con ellos, en muchos países de América Latina y de Oriente Próximo. En cuanto a los partidos socialdemócratas y similares, llegaron al poder, o al menos a alternar en el poder, en gran parte de Europa occidental, América del Norte y Australia. Quizá Japón fue la única excepción significativa a este triunfo universal de la vieja izquierda.

¿Se trataba realmente de una paradoja? ¿Asistíamos verdaderamente a la acometida del progreso social, al triunfo de las fuerzas populares? ¿O se trataba más bien de una masiva cooptación de estas fuerzas populares? Por otra parte, ¿cómo se pueden distinguir, intelectual y políticamente, estos dos enunciados? Éstas eran las preguntas que comenzaron a crear desazón durante la década de 1960. Si bien la expansión económica, con sus claros beneficios en cuanto al nivel de vida, la paz relativa en grandes zonas del planeta y el aparente triunfo de movimientos populares se prestaban a valoraciones positivas y optimistas sobre la evolución del mundo, un examen más detallado de la situación real revelaba aspectos negativos considerables.

El mundo de la Guerra Fría no acrecentó la libertad humana, sino que estimuló una gran represión interna por parte de todos los Estados, justificada por la presunta gravedad de las muy aparatosamente escenificadas tensiones geopolíticas derivadas de aquélla. En el mundo comunista hubo juicios y purgas, gulags y telones de acero. En el Tercer Mundo regímenes de partido único y disidentes en la cárcel o el exilio. Y el macartismo (o sus equivalentes en los demás países de la OCDE), aunque no tan abiertamente brutal, fue muy eficaz a la hora de imponer conformidades y arruinar carreras cuando se juzgaba necesario. En todas partes se imponían unos límites muy precisos al debate público.

Además, en términos materiales, el régimen de la Guerra Fría trajo también una creciente desigualdad, internacional y en el interior de cada país. Y si bien los movimientos antisistémicos solían protestar contra viejas desigualdades, lo cierto es que contribuyeron a la creación de otras nuevas. Las *nomenklaturas* de los regímenes comunistas tuvieron sus equivalentes en el Tercer Mundo y en los regímenes socialdemócratas en los países de la OCDE.

Por otro lado, estaba bastante claro que estas desigualdades no se distribuían al azar, sino que estaban correlacionadas con grupos de *status* (codificados como raza, religión, etnicidad), y esa correlación se manifestaba tanto a escala mundial como dentro de cada

país. Evidentemente, también estaban correlacionadas con el género y el grupo de edad, así como con otras muchas características sociales. En resumen, había muchos grupos dejados al margen, y sumados representaban a más de la mitad de población mundial.

Así pues, la convicción de que las esperanzas sociales largamente acariciadas habían sido deficientemente cumplidas durante el periodo 1945-1968 es lo que explica la revolución mundial de 1968, la cual se dirigió contra el conjunto del sistema histórico: contra Estados Unidos como potencia hegemónica y contra las estructuras económicas y militares que constituían los pilares del sistema. Pero la revolución se dirigía igualmente, si no en mayor medida, contra la vieja izquierda, contra los movimientos antisistémicos considerados insuficientemente antisistémicos: contra la URSS como cómplice de su aparente enemigo ideológico, Estados Unidos; contra los sindicatos y otras organizaciones obreras a las que se juzgaba estrechamente economicistas y defensoras sobre todo de los intereses de grupos de *status* específicos.

Mientras tanto, los defensores de las estructuras existentes denunciaban el supuesto antirracionalismo de los revolucionarios de 1968. Pero, de hecho, la ideología liberal se había colgado con su propia soga. Tras insistir durante más de un siglo en que la función de las ciencias sociales consistía en hacer avanzar las fronteras del análisis racional (como prerrequisito necesario para el reformismo racional), éstas lo habían conseguido efectivamente en una gran medida. Como señala Fredric Jameson:

> Gran parte de la teoría o de la filosofía contemporánea [...] ha supuesto una prodigiosa expansión de lo que juzgamos como una conducta racional o dotada de sentido. Soy de la opinión de que, especialmente tras la difusión del psicoanálisis pero también de la gradual evaporación de la «otredad» en un planeta que se va achicando y en una sociedad permeada por los medios de comunicación, queda muy poco que pueda considerarse «irracional» en el viejo sentido de «incomprensible» [...]. Pero cuestionarse si ese concepto de Razón tan enormemente expandido sigue teniendo algún valor normativo [...], en una situación en la que su opuesto, lo irracional, se ha encogido hasta desaparecer prácticamente, es otra cuestión, sin duda interesante[8].

Si prácticamente todo se había vuelto racional, ¿qué legitimidad especial tenían los paradigmas particulares de las ciencias sociales establecidas? ¿Qué mérito especial tenían los programas políticos de las elites dominantes? Y lo más devastador de todo: ¿qué capacidad especial podían ofrecer los especialistas que no tuvieran las personas comunes, qué tenían los grupos dominantes que no tuvieran los grupos oprimidos? Los revolucionarios de 1968 descubrieron este agujero lógico en la armadura defensiva de las ideologías liberales (y de las variantes oficiales de la ideología marxista, no tan diferentes) y se precipitaron a ensancharlo.

---

[8] Fredric JAMESON, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham (NC) 1991, p. 268.

En tanto que movimiento político, la revolución mundial de 1968 no fue más que una llamarada. Ardió ferozmente y al cabo de tres años se extinguió. Sus rescoldos –bajo la forma de múltiples sectas seudomaoístas rivales– sobrevivieron otros cinco o diez años, pero a finales de la década de 1970 todos esos grupos habían quedado reducidos a oscuras notas históricas a pie de página. Aun así, el impacto geocultural de 1968 fue decisivo, ya que la revolución mundial de 1968 marcó el fin de una era, la de la centralidad automática del liberalismo, no sólo como ideología mundial dominante, sino también como monopolizadora de la racionalidad y, por lo tanto, de la legitimidad científica. La revolución mundial de 1968 devolvió el liberalismo a lo que había sido durante el periodo 1815-1848, simplemente una estrategia política entre otras. En ese sentido, tanto el conservadurismo como el radicalismo/socialismo quedaron liberados del campo de fuerza magnético que los había mantenido atrapados entre 1848 y 1968.

El proceso de degradación del liberalismo desde su papel como norma geocultural hasta el de mero competidor en el mercado global de las ideas se completó en las dos décadas que siguieron a 1968. El bienestar material del periodo 1945-1968 desapareció durante la fase descendente de la onda larga (Kondratief-B) que le siguió, aunque no todos padecieran igual. Los países del Tercer Mundo sufrieron antes y más. El aumento del precio del petróleo decidido por la OPEP supuso un primer intento de limitar los daños. Gran parte del excedente mundial fue canalizado desde los países productores de petróleo hacia los bancos de la OCDE. Los beneficiarios inmediatos fueron tres grupos: los países productores de petróleo, perceptores de nuevos ingresos; los Estados (del Tercer Mundo y del mundo comunista) que recibieron préstamos de bancos de la OCDE con los que equilibrar su balanza de pagos; los países de la OCDE, que pudieron mantener así sus exportaciones. Este primer intento colapsó a principios de la década de 1980 con la llamada crisis de la deuda. El segundo intento de limitar los daños fue el keynesianismo militar de Reagan, que alimentó el *boom* especulativo en Estados Unidos durante toda esa década, colapsando a su término y arrastrando a la URSS. El tercer intento fue el de Japón, los dragones de Asia oriental y algunos países vecinos de aprovechar en su propio beneficio las necesarias e inevitables reubicaciones productivas propias de una fase B de Kondratief. Durante la primera mitad de la década de 1990 hemos sido testigos de los límites de este esfuerzo.

El resultado neto de los últimos veinticinco años de confrontación económica ha sido una desilusión mundial con respecto a la promesa del desarrollismo, piedra angular de las ofertas del liberalismo global. Sin duda el este y el sureste de Asia no han caído hasta ahora en esa desilusión, pero puede ser simplemente cuestión de tiempo. En otros lugares, en cambio, las consecuencias han sido enormes, y particularmente negativas para la vieja izquierda, empezando por los movimientos de liberación nacional, siguiendo por los partidos comunistas (lo que condujo al colapso de los regímenes comunistas de Europa oriental en 1989) y terminando por los partidos socialdemócratas. Los liberales celebraron estos colapsos como su propio triunfo, pero más bien han sido su tumba, pues se han encontrado

en la situación anterior a 1848, ante una apremiante exigencia de democracia, una democracia que vaya más allá del limitado paquete de instituciones parlamentarias, sistemas multipartidistas y derechos civiles elementales; esta vez, se pretende una democracia real, un auténtico reparto igualitario del poder. Esta última demanda ha sido históricamente la pesadilla del liberalismo, contra la que ofreció su paquete de limitados compromisos combinados con un seductor optimismo acerca del futuro. En la medida en que hoy ya no existe una fe generalizada en el reformismo racional mediante la acción del Estado, el liberalismo ha perdido su principal defensa político-cultural contra las clases peligrosas.

EL COLAPSO DE LA LEGITIMIDAD

Así es como hemos llegado a la época actual, a la que considero como un Periodo Negro que se abre ante nosotros y cuyo comienzo podría fijarse simbólicamente en 1989 (la continuación de 1968)[9] y que podría durar entre veinticinco y cincuenta años.

Hasta aquí he puesto el énfasis sobre el escudo ideológico que las fuerzas dominantes construyeron contra las aspiraciones insistentemente planteadas por las «clases peligrosas» desde 1789. He argumentado que este escudo era precisamente la ideología liberal, que actuaba, ya directamente, ya de forma más insidiosa a través de una variante edulcorada socialista/progresista que ha sustituido la esencia de las aspiraciones antisistémicas por un sucedáneo de limitado valor. Y finalmente he argumentado que este escudo ideológico había sido destruido en gran medida por la revolución mundial de 1968, cuyo acto final fue el colapso del comunismo en 1989.

Pero ¿por qué se vino abajo este escudo ideológico después de ciento cincuenta años de funcionamiento tan eficaz? La respuesta a esta pregunta no es que los oprimidos comprendieran repentinamente la falsedad de las proclamas ideológicas. Desde el principio se conocía lo engañoso del liberalismo, denunciado enérgica e insistentemente durante los siglos XIX y XX. Pero los movimientos de tradición socialista no se han comportado de forma coherente con sus críticas retóricas al liberalismo. ¡Muy frecuentemente ha sucedido todo lo contrario!

No es difícil descubrir la razón. La base social de estos movimientos –todos los cuales afirmaban en tono grandioso hablar en nombre de la mayoría de la humanidad– era, de hecho, una pequeña parte de la población mundial, el segmento menos acomodado del sector «moderno» de la economía-mundo tal como se estructuró, digamos, entre 1750 y 1950. Este segmento incluía a las clases trabajadoras urbanas especializadas y se-

---

[9] G. Arrighi, T. K. Hopkins e I. Wallerstein, «1989, The Continuation of 1968», *Review* 2 (primavera de 1992), vol. 15 [ed. cast.: «1989, continuación de 1968», en *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Cuestiones de antagonismo, Ediciones Akal, 1999, pp. 99-119].

miespecializadas, a la intelectualidad de todo el mundo y a los grupos más educados y especializados de las áreas rurales en las que el funcionamiento de la economía-mundo capitalista era más inmediatamente visible, lo que sumaba un gran número de personas pero estaba muy lejos de representar a la mayoría de la población mundial.

La vieja izquierda era un movimiento mundial apoyado por una minoría, numerosa y oprimida, pero en cualquier caso una minoría numérica de la población mundial. Y esta realidad demográfica limitaba sus opciones políticas reales. En estas circunstancias, hizo lo único que podía hacer. Optó por convertirse en acicate para acelerar el programa liberal del reformismo racional, y esto lo hizo muy bien. Los beneficios que deparó a sus protagonistas fueron reales, aunque parciales. Pero como proclamaban los revolucionarios de 1968, mucha gente quedó fuera del reparto. La vieja izquierda utilizaba un lenguaje universalista, pero practicaba políticas particularistas.

En 1968/1989 estas anteojeras ideológicas falsamente universalistas se vinieron abajo por una razón: la realidad social subyacente había cambiado. La economía-mundo capitalista había seguido la lógica de la incesante acumulación de capital de forma tan exhaustiva que se había aproximado a su ideal teórico, la mercantilización de todas las cosas, algo que se refleja en múltiples realidades sociológicas nuevas: el grado de mecanización de la producción; la eliminación de limitaciones espaciales para el intercambio de mercancías y de información; la desruralización del mundo; el práctico agotamiento del ecosistema; el alto nivel de monetarización del proceso de trabajo; y el consumismo (es decir, la enorme mercantilización del consumo)[10].

Todos estos procesos son bien conocidos y constituyen el tema de continuas discusiones en los medios de comunicación de todo el mundo. Pero consideremos lo que significan desde el punto de vista de la incesante acumulación de capital. Sobre todo significan una enorme limitación de la tasa de acumulación, por razones esencialmente sociopolíticas, entre las que destacan tres factores principales. El primero ha sido reconocido por los analistas desde hace mucho tiempo, pero sólo ahora está alcanzando su plena realización: la urbanización del mundo y el incremento de la educación y de las comunicaciones han generado un nivel de conciencia política que facilita la movilización y dificulta el ocultamiento de las disparidades socioeconómicas y del papel que los gobiernos juegan en su mantenimiento. Tal conciencia política se refuerza con la deslegitimación de cualquier fuente irracional de autoridad. En resumen, más gente que nunca exige la igualación de las recompensas y se niega a aceptar una condición básica de la acumulación capitalista: la baja remuneración del trabajo. Esto se manifiesta tanto en un significativo aumento a escala mundial de los salarios «históricos» como en la gran y creciente demanda a los gobiernos para que redistribuyan el bienestar básico (en particular, en salud y educación) y garanticen unos ingresos estables.

---

[10] Estos puntos están más elaborados en mi artículo «Paz, estabilidad y legitimación, 1990-2025/2050», capítulo XXVII de este mismo volumen.

El segundo factor es el gran aumento del coste que supone para los gobiernos subsidiar los beneficios por medio de la construcción de infraestructuras y permitir la externalización de los costes de las empresas. A eso es a lo que se refieren los periodistas cuando hablan de crisis ecológica, crisis presupuestaria del sistema sanitario, crisis de financiación de la ciencia «básica», etc. Los Estados no pueden seguir aumentando las subvenciones a las empresas privadas y al mismo tiempo incrementar las prestaciones para el bienestar de la ciudadanía. Hay que sacrificar sustancialmente una de las dos cosas. Con una ciudadanía más consciente, estas luchas, esencialmente luchas de clases, prometen ser formidables.

El tercer factor es resultado del carácter universal que hoy tiene la conciencia política. Tanto a escala mundial como en el interior de cada país las disparidades se distribuyen de acuerdo con un perfil racial/étnico/religioso. Por consiguiente, la combinación de la conciencia política y de la crisis presupuestaria de los Estados podría provocar una lucha masiva que llegara incluso a convertirse en una guerra civil, tanto a escala mundial como en cada país.

La primera víctima de todas estas tensiones podría ser la legitimidad de las estructuras estatales y su capacidad para mantener el orden. La pérdida de esta capacidad implica nuevos gastos económicos y de seguridad, que agravan las tensiones, lo que a su vez repercute sobre las estructuras estatales debilitando más aún su legitimidad. No estoy hablando del futuro, sino del presente, como cabe constatar en el enorme aumento del sentimiento de inseguridad –preocupación por la delincuencia, por la violencia inmotivada, por la imposibilidad de obtener justicia en los sistemas judiciales, por la brutalidad de las fuerzas policiales– que se ha multiplicado en los últimos diez o quince años. No afirmo que estos fenómenos sean nuevos, ni siquiera que realmente estén más extendidos que en el pasado, pero lo importante es que mucha gente los percibe como nuevos o agravados, y desde luego como más extendidos. El principal resultado de esta percepción es la deslegitimación de las estructuras estatales.

Este tipo de desorden creciente y autorreforzado no puede durar eternamente, pero sí puede durar veinticinco o cincuenta años. Y se trata de un caos sistémico, provocado por el agotamiento de sus válvulas de seguridad o, por decirlo de otro modo, porque las contradicciones del sistema han llegado a un punto en el que ninguno de los mecanismos de restauración de su funcionamiento normal es eficaz durante durante mucho tiempo.

NUEVOS FRENTES DE LUCHA

Pero del caos surgirá un nuevo orden, lo que nos lleva a nuestro último tema: las opciones que se nos presentan, ahora y en el próximo futuro. Que la nuestra sea una época de caos no significa que durante los próximos veinticinco o cincuenta años no vayan a funcionar los principales procesos básicos de la economía-mundo capitalista. Personas

y empresas seguirán tratando de acumular capital por los medios habituales. Los capitalistas buscarán el apoyo de las estructuras estatales, como lo han hecho en el pasado. Los Estados competirán con otros Estados para tratar de convertirse en sedes importantes de acumulación de capital. La economía-mundo capitalista entrará probablemente en una nueva fase de expansión, mercantilizando aún más los procesos económicos en el mundo entero y polarizando aún más la distribución efectiva de las recompensas.

Pero más que las operaciones del mercado mundial, lo que seguramente diferirá durante los próximos veinticinco o cincuenta años será el funcionamiento del mundo político y las estructuras culturales. Básicamente, los Estados perderán continuamente legitimidad, con lo que les resultará difícil garantizar un mínimo de seguridad, tanto internamente como en sus relaciones mutuas. En cuanto a la escena geocultural, podría no haber ningún discurso dominante, quedando sometidas a debate las propias formas de debate cultural, sin acuerdo sobre lo que debe considerarse un comportamiento racional o aceptable. Ahora bien, toda esa confusión no implica necesariamente la ausencia de un comportamiento intencional. En realidad, habrá muchos grupos tratando de alcanzar objetivos claros y limitados, pero en agudo conflicto entre sí. Podría haber unos cuantos grupos con una idea a largo plazo de cómo construir un orden social alternativo, aunque su claridad subjetiva no cuente con una gran probabilidad objetiva de que estos conceptos constituyan una guía heurística útil para la acción. En resumen, todos actuarán un poco a ciegas, aunque no lo crean así.

Sea como sea, estamos condenados a actuar. Por eso debemos tener claras las deficiencias de nuestro sistema-mundo moderno, qué es lo que ha provocado la ira, o al menos la ambivalencia respecto a sus méritos sociales, de un porcentaje tan grande de la población del mundo. A mí me parece claro que la queja principal se dirige contra las grandes desigualdades del sistema, que suponen también la ausencia de democracia. Qué duda cabe de que eso mismo podría decirse de casi todos los anteriores sistemas históricos conocidos. Pero lo nuevo bajo el capitalismo es que su gran éxito como creador de producción material parecía eliminar toda justificación para las desigualdades, ya sean materiales, políticas o sociales. Estas desigualdades parecen peores porque no privilegian a un minúsculo grupo, sino a un quinto o un séptimo de la población mundial frente al resto de la humanidad. Lo que ha exacerbado el resentimiento de los que han quedado al margen ha sido el incremento de la riqueza material total y el hecho de que el bienestar no se limite a un pequeño puñado de personas pero tampoco alcance ni remotamente a la mayoría de la población.

No contribuiremos en absoluto a una resolución aceptable de este caos terminal de nuestro sistema-mundo si no dejamos muy claro que sólo es deseable un sistema histórico relativamente igualitario y plenamente democrático. En concreto, debemos movernos activa e inmediatamente en varios frentes. Uno de ellos es el desmantelamiento activo de los supuestos eurocéntricos que han impregnado la geocultura de al menos los dos últimos siglos. Los europeos han aportado grandes contribuciones culturales a

nuestra empresa humana común. Pero simplemente no es cierto que hayan sido mayores que las de otros centros de civilización durante los últimos diez mil años, y no hay ninguna razón para suponer que la multiplicidad de los focos de sabiduría colectiva se vaya a reducir en el próximo milenio. La sustitución activa del actual sesgo eurocéntrico por una apreciación más moderada y equilibrada de la historia y de la cultura exigirá una lucha política y cultural enérgica y constante. No reclama nuevos fanatismos, sino un serio trabajo intelectual, tanto colectivo como individual.

Necesitamos además asumir el concepto de derechos humanos y trabajar duro para que se aplique por igual a nosotros y a ellos, al ciudadano y al extranjero. El derecho de las comunidades a proteger su herencia cultural no da derecho a proteger sus privilegios. Los derechos de los inmigrantes constituirán uno de los principales campos de batalla. Y si, como preveo, durante los próximos veinticinco o cincuenta años los inmigrantes (legales o ilegales) y sus hijos constituyen una importante minoría en Norteamérica, Europa y Japón, tendremos que luchar para que esas personas tengan acceso no discriminatorio a los derechos económicos, sociales y políticos también propios de la zona a la que han emigrado.

No ignoro que esto suscitará una enorme resistencia política en nombre de la pureza cultural y de los derechos de propiedad adquiridos. Los estadistas europeos y estadounidenses ya vienen diciendo que el Norte no puede asumir la carga económica del mundo entero. ¿Por qué no? La riqueza del Norte es en gran medida resultado de una transferencia de plusvalor desde el Sur, que se viene produciendo desde hace varios cientos de años y que nos ha conducido a la actual crisis del sistema. No se trata, por lo tanto, de poner parches caritativos, sino de abordar una reconstrucción racional.

Estas batallas serán batallas políticas, pero no necesariamente centradas en el poder estatal. Precisamente debido al proceso de deslegitimación de los Estados, muchas de estas batallas, quizá la mayoría, se darán localmente, entre los grupos que van surgiendo como resultado de nuestra propia reorganización. Y como serán batallas locales y complejas entre múltiples grupos, será esencial una estrategia de alianzas compleja y flexible, pero que sólo será eficaz si damos prioridad en nuestras mentes a los objetivos igualitarios.

Por último, la lucha será también intelectual, por la reconceptualización de nuestros cánones científicos, en busca de metodologías más holísticas y sofisticadas, tratando de liberarnos de las falaces y piadosas hipocresías sobre la neutralidad del pensamiento científico. La racionalidad, de ser algo, es de por sí un juicio de valor, y nada es ni puede ser racional fuera del más amplio y pleno contexto de la organización social humana.

Quizá piensen ustedes que el programa que he esbozado para una acción social y política sensata durante los próximos veinticinco o cincuenta años es demasiado vago. Pero es tan concreto como puede serlo en mitad de un torbellino. Primero hay que saber hacia qué orilla se quiere nadar. Y luego hay que asegurarse de que los esfuerzos inmediatos parezcan llevarnos en esa dirección. Quien pretenda mayor precisión no la hallará, y seguramente se ahogará mientras la busca.



XXVIII Paz, estabilidad y legitimación: 1990-2025/2050

> Al colapso del liberalismo le está sucediendo un periodo de fluctuaciones inestables caóticas, una «edad oscura», de la que el mundo despertará en un nuevo sistema histórico de un tipo desconocido. En este artículo intento bosquejar lo mejor posible qué podemos esperar de los próximos cincuenta años y cuáles son nuestras opciones históricas.

El periodo comprendido entre 1990 y 2025/2050 será muy probablemente un periodo de poca paz, poca estabilidad y poca legitimación. Esto se deberá en parte al declive de Estados Unidos como potencia hegemónica en el sistema-mundo, pero sobre todo a la crisis del sistema-mundo como tal.

La hegemonía en el sistema-mundo significa por definición la existencia de una potencia cuya situación geopolítica le permite imponer una concatenación estable de la distribución social del poder que posibilita un periodo de «paz», entendida como ausencia de confrontación militar entre las grandes potencias. Un periodo de hegemonía requiere, y al mismo tiempo genera, «legitimidad», entendiendo por tal la sensación por parte de los principales agentes políticos (incluidos grupos amorfos como las «poblaciones» de los distintos Estados) de que el orden social existente es el mejor posible o de que el mundo («la historia») se mueve continua y rápidamente hacia ese orden social.

Tales periodos de hegemonía real en los que la capacidad de la potencia hegemónica de imponer su voluntad y su «orden» a otras potencias no se ve sometida a desafíos serios han sido relativamente fugaces en la historia del sistema-mundo moderno. En mi opinión se han dado sólo tres casos: las Provincias Unidas a mediados del siglo XVII, el Reino Unido en el XIX y Estados Unidos durante la segunda mitad del XX. Sus respec-

(c) 2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

tivas hegemonías, en el sentido anteriormente descrito, duraron de veinticinco a cincuenta años en cada caso[1].

Al término de cada uno de esos periodos, esto es, cuando la potencia hasta entonces hegemónica volvía a quedar reducida a una gran potencia entre otras (aunque siguiera siendo durante algún tiempo la más fuerte desde el punto de vista militar), el sistema perdía estabilidad y por ende legitimidad, amenazando el mantenimiento de la paz. En este sentido, el periodo actual, que sucede a la hegemonía de Estados Unidos, no es esencialmente distinto de los que siguieron a la hegemonía británica a finales del siglo XIX o a la holandesa en el XVII.

Pero si esto fuera todo lo que cupiera decir del periodo 1990-2025, o 1990-2050, o 1990-?, apenas valdría la pena discutir sobre ello, salvo a lo más en relación con la gestión técnica de un orden mundial inestable (que es precisamente como lo abordan demasiados políticos, diplomáticos, profesores y periodistas).

Hay, sin embargo, más, probablemente mucho más, que decir sobre la dinámica del próximo medio siglo de gran desorden mundial. Las realidades geopolíticas del sistema interestatal no descansan exclusivamente, ni siquiera principalmente, sobre el *rapport de forces* militar existente en el subconjunto privilegiado de Estados soberanos que llamamos grandes potencias, esos Estados lo bastante grandes y ricos como para desarrollar una capacidad militar seria.

En primer lugar, sólo algunos Estados disponen de la suficiente riqueza para disfrutar de una base recaudatoria de tales características, siendo aquélla más origen que consecuencia de su fuerza militar, aunque evidentemente el proceso se retroalimente. Y la riqueza de estos Estados con respecto a la de otros depende tanto de su tamaño como de la división del trabajo en la economía-mundo capitalista.

La economía-mundo capitalista es un sistema que implica una desigualdad jerárquica de la distribución basada en la concentración de ciertos tipos de producción (relativamente monopolizada y, por lo tanto, de elevada rentabilidad) en ciertas zonas limitadas, que se convierten así en atractores de la mayor acumulación de capital. Esta concentración permite el reforzamiento de las estructuras estatales, que a su vez tratan de garantizar la supervivencia de esos monopolios relativos. Pero como los monopolios son intrínsecamente frágiles, a lo largo de toda la historia del sistema-mundo moderno se ha ido produciendo una constante, discontinua y limitada pero significativa reubicación de esos centros de concentración.

Los mecanismos de cambio son los ritmos cíclicos, entre los que hay dos con más repercusiones que otros. Los ciclos de Kondratief duran aproximadamente de cincuenta a sesenta años; sus fases A reflejan esencialmente el lapso durante el que se pueden pro-

[1] Véase I. Wallerstein, «Las tres hegemonías sucesivas en la historia de la economía-mundo capitalista», cap. XVI de este volumen.

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

teger monopolios económicos particularmente significativos; sus fases B son periodos de relocalización geográfica de producciones cuyos monopolios se han agotado, y de lucha por el control de los previsibles nuevos monopolios. Los ciclos de hegemonía, más largos, implican una lucha entre *dos* Estados importantes por convertirse en sucesor de la anterior potencia hegemónica y, por lo tanto, en centro principal de acumulación del capital. Se trata de un proceso largo, que al final requiere la fuerza militar suficiente para ganar una «guerra de treinta años». Una vez que se instaura una nueva hegemonía, su mantenimiento requiere fuerte financiación, lo que final e inevitablemente conduce a un declive relativo de la potencia hegemónica existente y a una nueva lucha por la sucesión.

Esta forma de reestructuración y recentramiento de la economía-mundo capitalista, lenta pero segura, ha sido muy eficaz. El ascenso y declive de las grandes potencias ha reproducido más o menos el mismo tipo de proceso que el ascenso y declive de las empresas: los monopolios se mantienen durante un tiempo, pero se ven a largo plazo socavados por las propias medidas adoptadas para sostenerlos. Las subsiguientes «bancarrotas» han servido como mecanismos de limpieza, liberando al sistema de las potencias cuyo dinamismo se ha agotado y reemplazándolas por sangre más fresca. En el curso de ese proceso, las estructuras básicas del sistema han seguido siendo las mismas. Cada monopolio del poder se ha mantenido durante un tiempo, pero al igual que los monopolios económicos, ha acabado viéndose socavado por las propias medidas adoptadas para sostenerlo.

Todos los sistemas (físicos, biológicos y sociales) dependen de tales ritmos cíclicos para restaurar un mínimo equilibrio. La economía-mundo capitalista se ha mostrado como una robusta variedad de sistema histórico y ha florecido, incluso con exuberancia, durante aproximadamente quinientos años hasta el momento, lo cual supone un periodo bastante largo para un sistema histórico. Pero además de ritmos cíclicos los sistemas incorporan tendencias seculares que siempre exacerban las contradicciones (presentes en todos los sistemas). Llega un momento en que estas contradicciones se hacen tan agudas que provocan fluctuaciones cada vez más amplias. Con el lenguaje científico actual, eso significa el surgimiento de una situación de caos (la brusca aparición de varios atractores en competencia hacia los que el sistema se ve impelido con mayor o menor fuerza, perdiendo valor predictivo cuanto pueda deducirse de ecuaciones puramente deterministas), lo cual conduce a la multiplicación de las bifurcaciones, cuyo acontecer es ineluctable, si bien resulta esencialmente impredecible el orden o el ritmo con que han de producirse. De ahí surge, al restablecerse el equilibrio (es decir, cuando se impone sobre los demás uno de los atractores), un nuevo orden sistémico,

La cuestión es si el sistema histórico en que vivimos, la economía-mundo capitalista, ha entrado, o está entrando, en una de esas épocas de «caos». Me propongo sopesar los argumentos, plantear algunas conjeturas sobre las formas que podría adoptar ese «caos» y examinar qué cursos de acción podemos poner en práctica.

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

No voy a discutir con detalle los elementos que considero reflejos «normales» de una fase B de Kondratief o de una fase B de hegemonía; sólo los resumiré brevemente[2]. Debería dejar claro, no obstante, que aunque un ciclo de hegemonía es mucho más largo que un ciclo de Kondratief, el punto crítico del primero coincide siempre con el de un ciclo de Kondratief (si bien abarca varios). En nuestro caso, ese momento tuvo lugar hacia 1967-1973.

Los fenómenos sintomáticos de una fase B de Kondratief son: la desaceleración de la producción, y normalmente un declive en la producción mundial per cápita; un aumento de la tasa de desempleo entre los trabajadores asalariados; un desplazamiento relativo de las fuentes de beneficio desde la actividad productiva hacia ganancias derivadas de la especulación financiera; un aumento del endeudamiento de los Estados; la relocalización de «viejas» industrias en zonas con salarios más bajos; un aumento de los gastos militares, cuya justificación no es verdaderamente militar, sino anticíclica, tratando de hacer crecer la demanda; una caída de los salarios reales en la economía formal y una expansión de la informal; un descenso de la producción de alimentos de bajo coste; creciente «ilegalización» de la migración interzonal.

Los fenómenos sintomáticos del comienzo de un declive hegemónico son: el acrecentamiento del vigor económico de las potencias «aliadas»; la inestabilidad monetaria; el declive de la autoridad en los mercados financieros mundiales con el ascenso de nuevos centros de decisión; la crisis presupuestaria del Estado hegemónico; el declive de la organización (y estabilización) de la polarización y la tensión política que ayudaba a organizar (y estabilizar) el mundo (en este caso, la Guerra Fría); declive de la disposición popular a invertir vidas en el mantenimiento de la potencia hegemónica.

Todo esto, como he dicho, me parece que ha sido «normal» e históricamente esperable. Lo que ahora tendría que suceder, en el proceso cíclico «normal», es el ascenso de las estructuras de reemplazo. Deberíamos entrar, en el plazo de cinco a diez años, en una nueva fase A de Kondratief, basada en nuevos productos de vanguardia monopolizados, concentrados en nuevos lugares. Japón sería el más obvio, Europa occidental el segundo, y Estados Unidos el tercero (pero quizás a muy larga distancia).

También deberíamos asistir al comienzo de una nueva lucha por la hegemonía. Conforme se desmorona la posición de los Estados Unidos, lenta pero visiblemente, dos aspirantes a sucesor deberían ir ejercitando sus músculos. En la situación actual sólo podrían ser Japón y la Unión Europea. Siguiendo el modelo de las dos sucesiones anteriores –Inglaterra contra Francia para suceder a los holandeses, y Estados Unidos contra Alemania

[2] Cada uno de los puntos aquí resumidos brevemente ha sido elaborado con mayor extensión en muchos ensayos y artículos escritos durante los pasados quince años, de los que puede encontrarse una colección bastante representativa en *Geopolitics and Geoculture: Essays in a Changing World-System*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

para suceder a Gran Bretaña– en teoría deberíamos esperar, no inmediatamente, sino durante los próximos cincuenta o setenta y cinco años, que la potencia aérea y marítima, Japón, transforme a la potencia hegemónica anterior, Estados Unidos, en un socio menor, y comience a competir con la potencia terrestre, la Unión Europea. Esa lucha debería culminar en una «guerra (mundial) de treinta años», con el posible triunfo de Japón.

Debo decir inmediatamente que no espero que esto ocurra, o al menos no del todo. Creo que ambos procesos de reorganización –el del sistema de producción a escala mundial y el de la distribución de poder estatal a escala mundial– ya han comenzado, en la dirección del modelo «tradicional» (o «normal», o previo). Pero espero que el proceso se vea interrumpido o desviado debido a la entrada en escena de nuevos procesos o vectores.

Para llevar a cabo un análisis cuidadoso, creo que necesitamos tres referencias temporales diferentes: los próximos años, los siguientes veinticinco o treinta y el periodo posterior.

La situación en que nos encontramos a mediados de la década de 1990 es bastante «normal». No es todavía lo que yo llamaría fase «caótica», sino más bien la subfase final aguda (o el momento culminante) de la actual fase B de Kondratief –comparable a 1932-1939, o 1893-1897, o 1842-1849, o 1786-1792, etc.–. Las tasas mundiales de desempleo son elevadas y las tasas de beneficio, bajas. Hay gran inestabilidad financiera, que se refleja en el agudo y justificado nerviosismo del mercado financiero acerca de las fluctuaciones a corto plazo. La mayor inestabilidad social refleja la incapacidad política de los gobiernos para ofrecer soluciones viables a corto plazo y, por lo tanto, para volver a crear una sensación de seguridad. Tanto la búsqueda de chivos expiatorios como el saqueo del vecino se hacen políticamente más atractivos para los Estados en situaciones en las que los acostumbrados remedios de ajuste parecen ofrecer poco alivio, al menos inmediato.

En el curso de este proceso, gran número de empresas individuales están reduciendo sus actividad, reestructurándose o quebrando, en muchos caso sin perspectivas de volver a abrir. Grupos particulares de obreros y empresarios saldrán definitivamente perdedores de la batalla. Aunque todos los Estados sufrirán la crisis, el grado de sufrimiento variará enormemente. Al final del proceso, algunos Estados habrán crecido y otros habrán encogido en cuanto a su fuerza económica relativa.

En tales circunstancias, las grandes potencias se ven a menudo paralizadas militarmente, debido a una combinación de inestabilidad política interna, dificultades financieras (con la consiguiente renuencia a aumentar los gastos militares) y concentración en los dilemas económicos inmediatos (lo que hace más popular el aislacionismo). La respuesta mundial a la guerra desatada cuando colapsó Yugoslavia es un típico ejemplo de esa parálisis. Y esto, insisto, es «normal», o sea, parte de los modelos esperables de funcionamiento de la economía-mundo capitalista.

Normalmente deberíamos llegar después a un periodo de recuperación. Tras sacudirse los desechos (tanto del consumo de lujo como del descuido ecológico) y las ineficiencias (ya sean tratos de favor no rentables, contratos de trabajo con demasiadas obligaciones anejas

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

o rigideces burocráticas), debería llegar un nuevo impulso dinámico, flexible y ajustado [*lean and mean*], de nuevas industrias punta monopolizadas y nuevos segmentos de compradores a escala mundial, capaces de aumentar la demanda total efectiva; en resumen, expansión renovada de la economía-mundo hacia una nueva época de «prosperidad».

Los tres centros, como ya he señalado y pocos ponen en duda, serán Estados Unidos, Europa occidental y Japón. Los primeros diez años aproximadamente de esta nueva fase A de Kondratief contemplarán sin duda una aguda competencia entre esos tres centros que intentarán sacar ventaja para su particular variante del producto. Como ha venido mostrando Brian Arthur en sus trabajos, qué variante particular gane tiene poco o nada que ver con la eficacia técnica, dependiendo ante todo de las relaciones de poder[3]. Se le podría añadir la persuasión, sólo que en estas circunstancias la persuasión también depende en gran medida del poder.

El poder del que estoy hablando es ante todo económico, pero éste se ve respaldado por el poder estatal. Naturalmente, se trata de un circuito retroalimentado. Un poco de poder facilita un poco de persuasión, lo que crea más poder, y así sucesivamente. Para cada país es cuestión de impulsarse a sí mismo en la corriente y avanzar con ella. En algún punto se supera cierto umbral; los productos «Beta» pierden y aparece un monopolio «VHS». Mi apuesta es simple: Japón tendrá más «VHS» que la Unión Europea, y los empresarios estadounidenses cerrarán tratos con los japoneses a fin de reservarse una porción de la tarta.

Lo que los empresarios estadounidenses obtendrán de tales acuerdos, si se dedican a ello con empeño, digamos, entre 2000 y 2010, es bastante obvio: no quedar al margen de la corriente. Lo que obtendrá Japón es igualmente obvio, especialmente tres cosas: 1) si Estados Unidos es su socio, no será su adversario; 2) Estados Unidos será todavía la potencia militar más fuerte, y Japón, por muchas razones (su historia reciente y el impacto de ésta sobre la política interna y la diplomacia regional, más las ventajas económicas de un gasto militar reducido), preferirá confiar en el escudo militar estadounidense durante algún tiempo más; 3) Estados Unidos todavía posee la mejor estructura en I + D de la economía-mundo, aunque esa ventaja tiende a desaparecer. Las empresas japonesas reducirán costes haciendo uso de esa estructura.

Enfrentados a esta gran alianza económica, los miembros de la UE dejarán a un lado sus querellas, si es que no lo han hecho ya. La UE está incorporando a los países de la EFTA [Asociación Europea de Libre Comercio], pero *no* incorporará a los de Europa central y oriental (excepto quizá en un área limitada de libre comercio, parecida posiblemente a la relación que Estados Unidos ha establecido con México en el TLCAN).

---

[3] Véanse, entre otros, W. Brian ARTHUR, «Competing Technologies, Increasing Returns, and Lock-in by Historical Events», *Economic Journal* XLIX, 394 (marzo de 1989), pp. 116-131, y W. Brian ARTHUR, Yu. M. ERMOLIEV y M. KANIOVSKI, «Path-Dependent Processes and the Emergence of Macro-Structure», *European Journal of Operations Research* XXX (1987), pp. 292-303.

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

Europa (esto es, la Unión Europea) constituirá el segundo megalito económico y será un serio competidor del condominio nipo-estadounidense. El resto del mundo se relacionará con las dos zonas de ese mundo bipolar de formas muy variadas. Desde el punto de vista de los centros económicos de poder, habrá tres factores cruciales a los que deberemos considerar para determinar la importancia de estos otros países: el grado en que sus industrias sean esenciales o prescindibles para el funcionamiento de las cadenas mercantiles clave; el grado en que esos países particulares sean esenciales o prescindibles para mantener una demanda efectiva adecuada para los sectores de producción más rentables; el grado en que esos países particulares sirvan a las necesidades estratégicas (localización y/o poder geomilitar, materias primas clave, etc.).

Los dos países todavía no integrados significativa o suficientemente en las dos redes que se están creando, pero esenciales por las tres razones antes mencionadas, serán China para el eje nipo-estadounidense y Rusia para la UE. Para que estos dos países se integren adecuadamente, tendrán que mantener (o en el caso de Rusia, lograr) cierto nivel de estabilidad interna y legitimación. Si podrán conseguirlo o no, quizá con la ayuda de las partes interesadas, es todavía hoy una cuestión abierta, pero creo que sus probabilidades son moderadamente favorables.

Supongamos que este panorama sea correcto: el surgimiento de una economía-mundo bipolar con China como parte de un polo nipo-estadounidense y Rusia como parte de un polo europeo. Supongamos también que se produce una nueva y larga, incluso muy larga expansión de la economía-mundo desde 2000 hasta 2025, sobre la base de nuevas industrias punteras monopolizadas. ¿Qué podemos esperar entonces? ¿Tendríamos una repetición del periodo 1945-1967/1973, los *trente glorieuses* de prosperidad mundial, paz relativa y, sobre todo, gran optimismo de cara al futuro? Mucho me temo que no.

Habrá varias diferencias evidentes: La primera y más obvia es que nos encontraremos en un sistema-mundo bipolar, no unipolar. La caracterización del sistema-mundo entre 1945 y 1990 como unipolar no es una opinión muy extendida y contradice su autodefinición como una «Guerra Fría» entre dos superpotencias. Pero como esa guerra fría se basaba en un compromiso entre ambos antagonistas para mantener prácticamente congelado el equilibrio geopolítico y como (pese a todas las declaraciones públicas de conflicto) esa congelación geopolítica nunca se vio significativamente violada por ninguno de ellos, prefiero considerarlo como un conflicto más aparente que real (y, por lo tanto, extremadamente limitado). En realidad, quienes tomaban las decisiones en Washington mantenían el control de la situación, y sus homólogos soviéticos tuvieron que sentir el peso de esa dura realidad una y otra vez.

Durante los años 2000-2025, por el contrario, no creo que el condominio Japón/Estados Unidos ni la UE tengan en sus manos un control absoluto. Su poder económico y geopolítico estará demasiado equilibrado. En cuestiones tan elementales y poco decisivas como las votaciones en organismos interestatales no habrá una mayoría automática, ni si-

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

quiera fácil. Evidentemente, puede que haya muy pocos elementos ideológicos en esta confrontación, y que ésta se base casi exclusivamente en los intereses materiales, pero eso no hará menos agudo el conflicto; de hecho, será más difícil llegar a componendas meramente simbólicas. A medida que el conflicto se haga menos político en sus formas, puede adquirir un perfil cada vez más mafioso en cuanto a sus modalidades.

La segunda diferencia importante deriva del hecho de que durante los años 2000-2025 el esfuerzo mundial de financiación e inversión puede concentrarse en China y Rusia en la misma medida en que durante los años 1945-1967/1973 se concentró en Europa occidental y Japón. Pero esto significará que la cantidad disponible para el resto del mundo será diferente en 2000-2025 que en 1945-1967/1973, cuando prácticamente la única zona «antigua» en la que se mantuvo una inversión continua fue Estados Unidos. En 2000-2025 la inversión continua tendrá que cubrir Estados Unidos, Europa occidental y Japón (y algunos otros países como Canadá y Corea). La cuestión, pues, es la siguiente: tras la inversión en las áreas «antiguas» más las «nuevas», ¿cuánto quedará (si es que queda algo) para el resto del mundo? La respuesta será, seguramente: mucho menos que en el periodo 1945-1967/1973.

Esto se traducirá a su vez en una situación muy diferente para los países del «Sur» (se defina éste como se defina). Mientras que en 1945-1967/1973 el Sur se benefició de la expansión de la economía-mundo, al menos de sus migajas, en 2000-2025 existe el riesgo de que no haya ni siquiera migajas. De hecho, la actual desinversión (correspondiente a la fase B de Kondratief) en la *mayor parte* del Sur puede continuar, en lugar de cambiar de signo en la próxima fase A. Pero las demandas económicas del Sur no serán menores, sino mayores, por la sencilla razón de que la conciencia de la prosperidad de las zonas del centro y la amplitud de la distancia entre el Norte y el Sur es mayor actualmente que hace cincuenta años.

La tercera diferencia tiene que ver con la demografía. La población mundial sigue, por el momento, los mismos patrones básicos que durante los últimos dos siglos. Por un lado, sigue creciendo a escala mundial, impelida ante todo por el hecho de que, para los cinco sextos más pobres de la población mundial, las tasas de mortalidad han venido disminuyendo (por razones tecnológicas) mientras que la tasa de natalidad no ha disminuido tanto (debido a la ausencia de incentivos socioeconómicos suficientes). Por otro lado, el porcentaje de la población mundial en las regiones ricas del mundo ha venido decreciendo, a pesar de que la disminución de su tasa de mortalidad haya sido mucho más acusada que en las regiones pobres, debido al descenso aún mayor de su tasa de natalidad (principalmente como forma de optimizar la situación socioeconómica de las familias de clase media).

Esta combinación ha creado una brecha demográfica paralela (o incluso mayor) a la distancia económica entre Norte y Sur. Evidentemente, esta distancia ya existía en el periodo 1945-1967/1973, pero entonces era menor debido a la pervivencia en el Norte de barreras culturales a la limitación de la tasa de nacimientos. Esas barreras están desapareciendo rápidamente, precisamente a partir del periodo 1945-1967/1973. Las

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

cifras demográficas de los años 2000-2025 reflejarán sin duda con mayor agudeza esa disparidad en las prácticas sociales.

La respuesta que cabe esperar es una auténtica presión masiva de la inmigración desde el Sur hacia el Norte. El empuje vendrá claramente de allí, no sólo de los dispuestos a aceptar empleos urbanos mal pagados, sino también, y más aún, de la porción significativamente creciente de personas en el Sur con cierto nivel de aprendizaje y educación. Habrá también un mayor tirón que ahora, precisamente a causa de la escisión bipolar en las zonas del centro y de la consiguiente presión que obligará a los empresarios a reducir costes empleando a inmigrantes (no sólo como personal no especializado, sino también como cuadros de nivel medio).

Habrá, desde luego (como ya empieza a producirse), una reacción social aguda en el Norte: una demanda de legislación más represiva para limitar la entrada y los derechos sociopolíticos de los que la consigan. El resultado puede ser el peor de todos los compromisos *de facto:* la incapacidad de impedir efectivamente la entrada de inmigrantes, combinada con la capacidad de mantenerlos en un *status* político de segundo orden. Esto implicaría que en torno a 2025, en Norteamérica, Europa occidental y (también) Japón la población socialmente definida por su origen «sureño» bien puede alcanzar de un 25 a un 50 por 100, y un porcentaje todavía más elevado en ciertas subregiones y grandes ciudades. Pero como muchas (quizá la mayoría) de esas personas no tendrán derecho de voto (y quizá sólo un acceso limitado, en el mejor de los casos, a las políticas de bienestar), se establecerá una elevada correlación entre los que ocupan los puestos de trabajo urbanos peor pagados (y la urbanización habrá alcanzado para entonces nuevas cotas) y los privados de derechos políticos (y sociales). Fue una situación de este tipo la que suscitó en Gran Bretaña y Francia durante la primera mitad del siglo XIX fundados miedos de que las llamadas clases peligrosas prendieran fuego al edificio. En aquel momento, los países industrializados inventaron el Estado liberal para superar ese peligro, concediendo el derecho al voto y ofreciendo subsidios y protección social (lo que más tarde se llamó Estado del bienestar) para aplacar a las clases plebeyas. En 2030, Europa occidental/Norteamérica/Japón pueden encontrarse en una situación parecida a la de Gran Bretaña y Francia en 1830. ¿«La segunda vez como farsa»?

La cuarta diferencia entre la prosperidad que reinó entre 1945 y 1967/1973 y la que podemos esperar entre 2000 y 2025 tiene que ver con la situación de las capas medias en las zonas del centro de la economía-mundo capitalista, que fueron las grandes beneficiarias del periodo 1945-1967/1973. Su número creció espectacularmente, tanto en términos absolutos como relativos. Su nivel de vida también creció espectacularmente, al igual que el porcentaje de puestos definidos como «de nivel medio». Las capas medias se convirtieron en un pilar importante para la estabilidad de los sistemas políticos y constituyeron de hecho un pilar muy robusto. Además, los trabajadores especializados, la capa económica inmediatamente inferior, llegaron a soñar con incorporarse a

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

esas capas medias, mediante los incrementos salariales cocinados por los sindicatos, la educación de sus hijos y las ayudas gubernamentales para mejorar su nivel de vida.

El precio a pagar por esa expansión fue, obviamente, un aumento significativo de los costes de producción, una inflación permanente y una seria contracción de la acumulación de capital. La actual fase B de Kondratief está generando consiguientemente serias preocupaciones sobre la «competitividad» y las cargas presupuestarias del Estado. Estas preocupaciones no disminuirán, sino que de hecho crecerán, en una fase A en la que haya dos polos de crecimiento enfrentados. Lo que puede esperarse, por lo tanto, es un esfuerzo continuado por reducir, absoluta y relativamente, el porcentaje de las capas medias en los procesos de producción (incluyendo las industrias de servicios). También se mantendrá la tendencia actual a reducir los presupuestos estatales, que acabará amenazando a la mayoría de los componentes de esas capas medias.

Las consecuencias políticas de esta presión sobre las capas medias serán muy graves. Educadas, acostumbradas al confort, las capas medias amenazadas con el desclasamiento no aceptarán pasivamente una regresión en su *status* e ingresos. Ya las vimos enseñar los dientes durante la revolución mundial de 1968. Para aplacarlas, se les hicieron numerosas concesiones económicas entre 1970 y 1985, cuyo precio se está pagando ahora, y esas concesiones resultarán difíciles de renovar en la medida en que eso afectaría a la lucha económica entre la UE y el condominio Japón/Estados Unidos. En cualquier caso, la economía-mundo capitalista se enfrentará al dilema inmediato de tener que limitar la acumulación de capital o sufrir la rebelión político-económica de las antiguas capas medias; será, sin duda, una elección amarga.

La quinta diferencia se hallará en las dificultades ecológicas. Los empresarios capitalistas han estado viviendo de la externalización de los costes desde el comienzo de este sistema histórico. Uno de los principales costes externalizados ha sido el de la renovación de la base ecológica de una producción global que se ha expandido continuamente. Como los empresarios no la renovaban y tampoco había un gobierno (mundial) capaz de recaudar impuestos que pudieran dedicarse a ese objeto, la base ecológica de la economía-mundo se ha visto constantemente reducida. La última y mayor expansión de la economía-mundo, desde 1945 hasta 1967/1973, abusó del margen remanente, lo que ha dado lugar a los movimientos verdes y a la preocupación planetaria por el entorno.

La expansión del periodo 2000-2025 se hallará, pues, privada de la necesaria base ecológica, lo cual puede tener tres resultados posibles: el aborto de la expansión, con el consiguiente colapso político del sistema-mundo; el agotamiento de la base ecológica más allá de lo que la Tierra puede aguantar, con las consiguientes catástrofes como el calentamiento global ya iniciado; o la aceptación consciente de los costes sociales de la limpieza, limitación de uso y regeneración del entorno.

Si se elige colectivamente la tercera de esas vías, que es la que causaría funcionalmente menor daño inmediato, ello creará una tensión inmediata en el funcionamiento del siste-

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

ma-mundo. O bien la limpieza se hace a expensas del Sur, haciendo con ello todavía más aguda la disparidad con el Norte y creando una fuente de conflictos muy clara entre ambos, o los costes se asumen desproporcionadamente por el Norte, lo que implicaría necesariamente una reducción de su nivel de prosperidad. Además, se adopte la vía que se adopte, cualquier acción seria sobre el entorno reducirá inevitablemente el margen de beneficio global (pese a que la limpieza del entorno se convierta en sí misma en una fuente de acumulación de capital). Dada esta segunda consideración, y dado el contexto de competencia aguda entre el condominio Japón-Estados Unidos y la UE, cabe esperar una considerable dosis de fraude y, por tanto, de ineficacia en el proceso de regeneración, en cuyo caso volveremos a encontrarnos con los escenarios primero y segundo.

La sexta diferencia estará en la aproximación a dos asíntotas de las tendencias seculares del sistema-mundo: expansión geográfica y desruralización. La economía-mundo capitalista se había extendido ya prácticamente a la totalidad del globo alrededor de 1900, aunque en aquel entonces afectara principalmente al sistema interestatal. Más tarde, durante el periodo 1945-1967/1973, afectó intensamente a las redes de producción de bienes de consumo. En la actualidad, tanto uno como otras están plenamente globalizadas. La economía-mundo capitalista ha experimentado igualmente un proceso de desruralización (llamado a veces, con menos exactitud, de proletarización) durante cuatrocientos años, con velocidad creciente en los últimos doscientos. Los años 1945-1967/1973 contemplaron un salto espectacular en este proceso, quedando Europa occidental, Estados Unidos y Japón plenamente desruralizados, y el Sur parcial pero significativamente. Es probable que este proceso se complete en el periodo 2000-2025.

La capacidad de la economía-mundo capitalista de expandirse a nuevas zonas geográficas ha constituido históricamente un elemento crucial en el mantenimiento de la tasa de beneficio y, por lo tanto, de la acumulación de capital, contrarrestando el progresivo aumento de los costes salariales generado por el crecimiento combinado del poder, tanto político como en el lugar de trabajo, de las clases trabajadoras. Si ya no hay nuevos estratos de trabajadores sin la capacidad política o sindical de aumentar la parte del excedente a su disposición cuando éstos sean reclutados, el resultado será el mismo tipo de contracción en la acumulación de capital que la derivada del agotamiento de los recursos ecológicos. Una vez que se alcanzan los límites geográficos y la población se desruraliza, las dificultades inherentes al proceso político de reducción de costes se hacen tan grandes que no pueden conseguirse ahorros reales. Los costes reales de producción tienen que aumentar globalmente y, por lo tanto, descenderán los beneficios.

Hay una séptima diferencia entre la próxima fase A y la última concebida; tiene que ver con la estructura social y el clima político en los países del Sur. Desde 1945, la proporción de las capas medias en el Sur ha crecido significativamente, lo que no era difícil, ya que hasta entonces era extraordinariamente reducida. Si entonces iba del 5 al 10 por 100 de la población, ese porcentaje ya se ha duplicado, y dado el incremento de la

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

población, la cantidad absoluta se ha cuadriplicado o sextuplicado, lo que representa un grupo muy amplio. El coste del mantenimiento del nivel de consumo al que se sienten mínimamente acreedores será espectacularmente alto.

Además, estas capas medias, o cuadros locales, estaban en general muy ocupadas con la «descolonización» en el periodo 1945-1967/1973. Esto era evidentemente cierto en los países del Sur que en 1945 eran colonias (la casi totalidad de África, el sur y sureste de Asia, el Caribe y otras áreas). Y era casi cierto para los que vivían en los países «semicoloniales» (China, parte de Oriente Próximo, América Latina, Europa del Este), donde se mantenían varias formas de actividad «revolucionaria» comparable en tono psíquico a la descolonización. No es necesario evaluar aquí la calidad o el significado existencial de todos esos movimientos: consumieron las energías de gran cantidad de gente, especialmente de las capas medias. Y esa gente estaba llena de optimismo político, que adoptaba una forma particular, resumida en el contundente consejo de Kwame Nkrumah: «Haceos primero con el reino de la política, y el resto se os dará por añadidura». Esto significaba en la práctica que las capas medias del Sur (y las capas medias *potenciales*) estaban dispuestas a ser bastante pacientes en lo que se refiere a su *status* económico: se sentían seguras de que si podían mantener el poder político durante un periodo de treinta años aproximadamente, ellos mismos o sus hijos acabarían por recibir la adecuada recompensa económica en el siguiente periodo de treinta años.

En el periodo 2000-2025 no sólo no habrá «descolonización» en la que ocupar a estos cuadros para mantener su optimismo, sino que su situación económica empeorará casi seguramente, por las distintas razones antes aludidas (concentración en China/Rusia, crecimiento del número de cuadros en el Sur, esfuerzo mundial por recortar las concesiones a las clases medias). Algunos de ellos podrán escapar (es decir, emigrar) al Norte, pero eso sólo hará más amarga la situación de los que se vean obligados a quedarse.

La octava y en definitiva más seria diferencia entre la última fase A de Kondratief y la próxima es puramente política: el ascenso de la democratización y el declive del liberalismo. Porque hay que recordar que democracia y liberalismo no van a la par, sino que son en gran medida opuestos. El liberalismo se inventó para contrarrestar las aspiraciones democráticas. El problema que dio origen al liberalismo fue el de contener a las clases peligrosas, primero en el centro y luego en todo el sistema-mundo. La solución liberal consistió en garantizar un acceso limitado al poder político y en compartir parte del plusvalor económico, en grados que no amenazaran el proceso de acumulación incesante del capital ni el sistema estatal que lo mantenía.

El tema básico del Estado liberal a escala nacional y del sistema interestatal liberal a escala mundial era el reformismo racional, ante todo mediante el Estado. La fórmula del Estado liberal, tal como se desarrolló en los países del centro de la economía-mundo capitalista en el siglo XIX –sufragio universal más Estado del bienestar–, funcionó maravillosamente. En el siglo XX se aplicó una fórmula parecida al sistema interestatal bajo la forma

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

de la autodeterminación de las naciones y el desarrollo económico de los países subdesarrollados. Tropezó, sin embargo, con la incapacidad para crear un Estado del bienestar a escala mundial (como pretendía, por ejemplo, la Comisión Brandt), porque esto no podía hacerse sin afectar al proceso básico de acumulación de capital. La razón era bastante simple: el éxito de la fórmula aplicada en los países del centro dependía de una variable oculta, la explotación económica del Sur, combinada con el racismo. A escala mundial, en cambio, esta variable oculta no existía ni podía lógicamente existir[4].

Las consecuencias para el clima político son claras. Los años 1945-1967/1973 constituyeron el apogeo del reformismo liberal global: descolonización, desarrollo económico y sobre todo optimismo acerca del futuro prevalecían en todas partes, Oeste, Este, Norte y Sur. Sin embargo, en la subsiguiente fase B de Kondratief, una vez completada la descolonización, el esperado desarrollo económico se convirtió en la mayoría de las regiones en un recuerdo desvaído, y el optimismo se disolvió. Además, por las tres razones que ya he expuesto, no cabe esperar en casi ningún país del Sur un desarrollo económico sustancial en la próxima fase A, ni el despertar de nuevos optimismos, a nuestro juicio fatalmente socavados.

Al mismo tiempo, la presión democratizadora ha venido aumentando constantemente. La democracia significa básicamente una actitud igualitaria y antiautoritaria. Es la exigencia de iguales derechos en el proceso político a todos los niveles y de igual participación en los beneficios del sistema socioeconómico. El mayor obstáculo que se ha erigido ante este impulso ha sido el liberalismo, con su promesa de inevitable mejora continua mediante reformas racionales. A la exigencia democrática de igualdad ahora, el liberalismo respondía con una esperanza aplazada, enarbolada no sólo por la parte ilustrada (y más poderosa) del *establishment* mundial, sino también por los movimientos antisistémicos tradicionales (la «vieja izquierda»). El pilar que sustentaba al liberalismo era la esperanza que ofrecía. Cuando ese sueño se marchita «como una pasa bajo el sol», la ideología liberal se derrumba y las clases peligrosas vuelven a serlo.

Hacia esto, pues, parece que nos dirigimos en la próxima fase A, durante el periodo 2000-2025. Aunque parezca un periodo espectacularmente expansivo en ciertos aspectos, en otros será muy amargo. Por eso es por lo que espero poca paz, poca estabilidad y poca legitimación. El resultado será la aparición del «caos», lo que significa simplemente la ampliación de las fluctuaciones en el sistema, con efecto acumulativo.

Creo que ocurrirá una serie de cosas, ninguna de las cuales constituye un fenómeno nuevo. Lo que puede ser diferente es la incapacidad para limitar sus embates y para

---

[4] Una exposición más detallada de ese esfuerzo y de su fracaso puede encontrarse en «The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem» y «The Collapse of Liberalism», caps. 6 y 13, respectivamente, en I. WALLERSTEIN, *After Liberalism*, Nueva York, New Press, 1995, pp. 108-122 y 232-251, respectivamente [ed. cast.: *Después del liberalismo*, México DF, Siglo XXI, 1996].

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

retrotraer el sistema a algún tipo de equilibrio. La cuestión es: ¿hasta qué punto prevalecerá esta falta de capacidad para limitar los embates?

1. Probablemente disminuirá la capacidad de los Estados para mantener el orden interno. El grado de orden interno siempre es fluctuante, y las fases B acostumbran a ser notoriamente momentos de dificultad; pero durante cuatrocientos o quinientos años el orden interno ha ido creciendo constantemente para el conjunto del sistema. Podemos denominar el fenómeno del ascenso de la «estatidad».

   Evidentemente, durante los últimos cien años las estructuras imperiales *en el seno* de la economía-mundo capitalista (Gran Bretaña, Austria-Hungría y más recientemente la URSS/Rusia) se han desintegrado. Pero el hecho sobre el que hemos de reflexionar, en realidad, es la construcción histórica de Estados que crearon su ciudadanía a partir de cuantos individuos se hallaban localizados en el interior de sus fronteras. Así sucedió en la Gran Bretaña metropolitana y en Francia, en Estados Unidos y en Finlandia, en Brasil y en la India. Y lo mismo puede decirse de Líbano, Somalia, Yugoslavia y Checoslovaquia. La ruptura o colapso de estos últimos es muy diferente de la acontecida en los «imperios».

   Podemos relativizar el colapso de la «estatidad» en las zonas periféricas como algo que cabía esperar o geopolíticamente insignificante, aun cuando va contra la tendencia secular y la ruptura del orden en muchos Estados crea una tensión en el funcionamiento del sistema interestatal. Pero lo más amenazante es la perspectiva del debilitamiento de la «estatidad» en las zonas centrales de la economía-mundo capitalista; el fracaso del compromiso institucional liberal al que asistimos, según venimos argumentando, hace pensar que esto es lo que está ocurriendo. Los Estados afrontan exigencias de seguridad y bienestar que son políticamente incapaces de satisfacer. El resultado es la gradual privatización de la seguridad y el bienestar, que nos lleva en una dirección de la que nos veníamos apartando desde hace quinientos años.
2. El sistema interestatal también ha alcanzado cotas cada vez mayores de estructuración y regulación durante los últimos siglos, desde la paz de Westfalia hasta la ONU, pasando por la Sociedad de Naciones e instituciones similares. Se suponía tácitamente que caminábamos hacia un gobierno mundial funcional. En un momento de euforia, Bush proclamó la inminencia de un «nuevo orden mundial», que encontró sin embargo una acogida escéptica. La amenaza a la «estatidad» y la desaparición del optimismo reformista han sacudido un sistema interestatal cuyos cimientos siempre fueron relativamente débiles.

   La proliferación nuclear es ya inevitable, y será tan rápida como el aumento de la emigración del Sur al Norte. De por sí, esto no tendría por qué ser catastrófico. Las potencias de tipo medio no tienen por qué ser menos «dignas de con-

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

fianza» que las grandes. De hecho, podría generarse más prudencia al crecer el miedo a las represalias. En cualquier caso, en la medida en que declina la estatidad y avanza la tecnología, la escalada progresiva de guerras nucleares locales puede resultar difícil de contener.

A medida que pierde importancia la ideología como explicación de los conflictos interestatales, la «neutralidad» de unas Naciones Unidas débilmente confederales se hace más y más sospechosa. La capacidad de la ONU para «mantener la paz», siendo ya muy limitada, puede disminuir más que aumentar en esta atmósfera. La demanda de «injerencia humanitaria» puede llegar a ser vista como la versión de finales del siglo XX del imperialismo occidental anterior, que también aducía justificaciones civilizatorias. ¿Podría haber secesiones, múltiples, de las estructuras nominalmente universales (siguiendo la línea que Corea del Norte ha adoptado frente a la Agencia Internacional de Energía Atómica) así como la construcción de organismos rivales? Es algo que no puede descartarse.

3. Si los Estados (y el sistema interestatal) llegan a considerarse ineficaces, ¿a quién se dirigirá la gente en busca de protección? La respuesta comienza a estar clara: a los «grupos». Éstos pueden portar etiquetas diversas: étnicas, religiosas, lingüísticas, de género o preferencia sexual, «minorías» u otras caracterizaciones. Tampoco esto es nada nuevo. Lo nuevo es el grado en que tales grupos son considerados como una *alternativa* a la ciudadanía y participación en un Estado que por definición aloja a muchos grupos (aunque desigualmente jerarquizados).

Es cuestión de confianza. ¿En quién confiaremos en un mundo desordenado, en un mundo de mayor incertidumbre y disparidad económica, en un mundo en el que el futuro no está en absoluto garantizado? Hasta ahora, la gente respondía: en los Estados. Esto es lo que llamamos legitimación, si no de los Estados existentes hasta el presente, al menos de los que esperábamos crear en el futuro próximo. Los Estados tenían una imagen expansiva, de desarrollo; los grupos tienen por el contrario una imagen defensiva, atemorizada.

Al mismo tiempo (y ahí está precisamente el quid de la cuestión), estos mismos grupos son también consecuencia del fenómeno de la democratización, de la sensación de que los Estados han fracasado porque la reforma liberal era un espejismo, ya que el «universalismo» de los Estados implicaba en la práctica el olvido o la represión de las capas más débiles. Así pues, los grupos son producto no sólo del miedo intensificado y de la desilusión, sino también del ascenso de una conciencia igualitaria, y constituyen, por lo tanto, un lugar de encuentro muy prometedor. Es difícil imaginar que su papel político pueda disminuir en el próximo futuro. Pero dada su estructura contradictoria (igualitaria pero introvertida), la amplificación de su papel puede ser enormemente caótica.

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

4. ¿Cómo frenar entonces la extensión de las guerras Sur-Sur y de los conflictos minoría-minoría en el Norte, que no son sino una derivación de ese «grupismo»? ¿Y quién goza de la posición moral, o militar, desde la que mediar? ¿Quién está dispuesto a invertir sus recursos en ello, especialmente si se confirma la perspectiva de una confrontación intensificada y más o menos equilibrada Norte-Norte (Japón-Estados Unidos frente a la UE)? Puede que se hagan algunos esfuerzos aquí y allá; pero en general el mundo permanecerá impasible, como sucedió en la guerra Irán-Iraq, o en la antigua Yugoslavia, o en el Cáucaso, o en los guetos de Estados Unidos. Esto puede ser cada vez más cierto en la medida en que proliferen los conflictos Sur-Sur.

   Y lo que es aún más serio, ¿quién limitará las pequeñas guerras Norte-Sur, no sólo iniciadas, sino deliberadamente iniciadas, no por el Norte sino por el Sur, como parte de una estrategia a largo plazo de confrontación militar? La guerra del Golfo fue el comienzo, no el final, de ese proceso. Estados Unidos ganó la guerra, se dice. ¿Pero a qué precio? ¿Al de exhibir su dependencia financiera con respecto a otros países incluso para guerras pequeñas? ¿Al precio de tener que plantearse un objetivo muy limitado, muy alejado de la rendición incondicional? ¿Al precio de someter al Pentágono a una discusión sobre la futura estrategia militar de «ganar, aguantar, ganar»?

   El presidente Bush y los militares estadounidenses apostaron a que podían lograr su limitada victoria sin sufrir un elevado coste (en vidas o en dinero). La apuesta funcionó, pero puede que el Pentágono se lo piense dos veces. Una vez más, es difícil que Estados Unidos o incluso la fuerza combinada de los ejércitos del Norte puedan hacer frente a varias «crisis» como la guerra del Golfo al mismo tiempo. Y dado el modelo de economía-mundo y de estructura social a escala mundial que considero probable para el periodo 2000-2025, ¿quién se atrevería a asegurar que no tendrán lugar de forma simultánea múltiples «crisis» del Golfo?
5. Hay un último factor de caos que no deberíamos subestimar, el de una nueva peste negra. La etiología del sida sigue siendo objeto de intensa controversia. No importa, ya que en cualquier caso ha desencadenado la aparición de un nuevo y mortal bacilo de la tuberculosis cuya propagación parece incontrolable. ¿Qué sucederá ahora? La propagación de esa enfermedad no sólo invierte un patrón de larga duración en la economía-mundo capitalista (paralelamente a la inversión del modelo de aumento de la estatidad y de fortalecimiento del sistema interestatal), sino que también contribuye a una quiebra más profunda de ésta, tanto por sumarse a las cargas de la maquinaria estatal como por estimular una atmósfera de intolerancia mutua. Esta quiebra alimenta a su vez la proliferación de nuevas enfermedades.

El hecho clave que hemos de comprender es que no puede predecirse qué variable se verá más afectada por la difusión de nuevas pandemias, que reducen el número de

(c) 2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.

consumidores de alimentos, pero también el de productores; reducen el número de inmigrantes potenciales, pero aumenta la escasez de puestos de trabajo y la necesidad de emigrar. En cada caso, ¿qué variable prevalecerá? No podremos saberlo hasta que haya pasado. Éste es simplemente un ejemplo más de la indeterminación del resultado de una cadena de bifurcaciones.

Éste es, pues, es el panorama de la segunda fase que señalaba al principio: la entrada en un periodo de caos. Habrá una tercera fase después, la del nuevo orden resultante. Podemos ser más breves al respecto, puesto que es extremadamente incierto. Una situación caótica es, pese a la aparente paradoja, la más sensible a la intervención humana deliberada. Es durante los periodos de caos, a diferencia de lo que sucede en los de relativo orden, cuando la intervención humana resulta decisiva.

¿Hay participantes potenciales con una visión sistémica, constructiva? Yo los veo de dos tipos. Por un lado, tenemos a los visionarios de la jerarquía y el privilegio restaurados, los custodios de la llama eterna de la aristocracia. Personas individualmente poderosas, sin necesidad de estructuras colectivas (el «comité ejecutivo de la clase dominante» nunca ha mantenido una reunión), actúan durante las crisis sistémicas (si no conjuntamente, en tándem) porque perciben que todo está fuera de control. En tales circunstancias, se basan en el principio de Lampedusa: «Cambiarlo todo para que todo siga igual». Es difícil adivinar qué inventarán y ofrecerán al mundo, pero confío en su inteligencia y perspicacia. Ofrecerán algún nuevo sistema histórico, y podrían ser capaces de empujar al mundo en esa dirección.

Frente a ellos se sitúan los visionarios de la democracia/igualdad (dos conceptos que creo inseparables). En el periodo 1789-1989 surgieron bajo la forma de movimientos antisistémicos (las tres variantes de «vieja izquierda»), y su historia organizativa fue la de un gigantesco éxito táctico y un fracaso estratégico igualmente gigantesco. A la larga, esos movimientos sirvieron más para apuntalar el sistema que para derribarlo.

La cuestión es si surgirá una nueva familia de movimientos antisistémicos, con una nueva estrategia, suficientemente fuerte y flexible como para conseguir un impacto en el periodo 2000-2025, de modo que el resultado no sea lampedusiano. Puede que no surjan en absoluto, que no sobrevivan o que no sean lo bastante hábiles como para ganar la partida.

Tras la bifurcación, digamos en 2050 ó 2075, sólo podemos estar seguros de unas cuantas cosas. Ya no viviremos en una economía-mundo capitalista, sino en un nuevo orden o en varios, en un nuevo sistema histórico o en varios. Y probablemente volveremos a conocer cierta paz, estabilidad y legitimación. ¿Pero será una paz, estabilidad y legitimación mejor que la que hemos conocido hasta ahora o peor? Eso no podemos saberlo, pero depende de nosotros.

(c)2011 Ediciones Akal, S.A, All Rights Reserved.



XXIX ¿El fin de qué modernidad?

Entre tantas proclamaciones de que vivimos en una era posmoderna, me pareció necesario reconsiderar de nuevo qué es o se supone que ha sido la modernidad. Ésta es una historia de sus percepciones, que apunta por consiguiente a las opciones político-morales que tenemos ante nosotros.

Cuando llegué a la universidad a finales de la década de 1940, nos enseñaban las virtudes y realidades de ser moderno. Hoy, casi medio siglo después, nos hablan de las virtudes y realidades de ser posmoderno. ¿Qué ha pasado con la modernidad, que ya no es nuestra salvación y se ha convertido por el contrario en nuestra perdición? ¿La modernidad de que hablábamos entonces es la misma de la que hablamos ahora? ¿Qué modernidad es la que ha llegado a su fin?

El *Oxford English Dictionary* (OED), que siempre es el que hay que mirar en primer lugar, nos ofrece un significado historiográfico del término «moderno»: «Se aplica comúnmente (en contraposición a antiguo y medieval) a la época posterior a la Edad Media». Cita a un autor que lo emplea en ese sentido ya en 1585. Además, el OED nos comunica que «moderno» significa también «perteneciente a la época o periodo actual o aparecido en ella», en cuyo caso «posmoderno» es un oxímoron, que deberíamos, me parece, desconstruir.

Hace alrededor de cincuenta años, «moderno» tenía dos connotaciones claras. Una era positiva y orientada hacia el futuro: «moderno» se refería a la tecnología más avanzada. El término se situaba en el marco conceptual de la supuesta perennidad del progreso tecnológico y, por consiguiente, de la innovación constante. Esta modernidad, en consecuencia, era efímera: lo que hoy es moderno mañana será anticuado. Y era muy material en sus avatares: aviones, aire acondicionado, televisión, ordenadores. El atrac-

tivo de ese tipo de modernidad todavía no se ha agotado. Sin duda hay millones de criaturas de la *new age* que afirman rechazar esa eterna búsqueda de la velocidad y el control del ambiente como algo insalubre y aun nefando. Pero en Asia y en África, en Europa oriental y en América Latina, en los barrios más pobres de Europa occidental y Estados Unidos, hay miles de millones –no millones– de personas que anhelan disfrutar plenamente de este tipo de modernidad.

Ahora bien, el concepto de modernidad tenía otra connotación principal, más antagonista que afirmativa, quizá no tanto progresista como militante (y también autosatisfecha), y no tanto material como ideológica. Ser moderno significaba ser antimedieval, en una antinomia en que el concepto de «medieval» encarnaba la estrechez mental, el dogmatismo y sobre todo las constricciones impuestas por la autoridad. Era Voltaire clamando: «Écrasez l'infâme!». Era Milton enalteciendo o poco menos a Lucifer en *El Paraíso perdido*. Eran todas las «revoluciones» clásicas, la inglesa, la norteamericana, por supuesto la francesa, pero también la rusa y la china. En Estados Unidos era la doctrina de la separación de la Iglesia y el Estado, las diez primeras enmiendas a la Constitución, la Proclamación de Emancipación, Clarence Darrow en el proceso Scopes, Brown *vs.* la Junta de Educación y Roe *vs.* Wade.

Era, en suma, el presunto triunfo de la libertad humana contra las fuerzas del mal y la ignorancia. Era una trayectoria de progreso tan inexorable como la del avance tecnológico. Pero no era un triunfo de la humanidad sobre la naturaleza, sino más bien sobre sí misma o sobre los privilegiados. Su vía no era el descubrimiento intelectual, sino el conflicto social. Esta modernidad no era la de la tecnología, la de Prometeo desencadenado, la de la riqueza sin límites, sino por el contrario la modernidad de la liberación, de la democracia sustantiva (el gobierno del pueblo, contrapuesto al de la aristocracia o al gobierno de los mejores), de la realización humana y sí, de la moderación. Esta modernidad de la liberación no era pasajera, sino eterna. Una vez alcanzada, no renunciaríamos a ella jamás.

Las dos historias, los dos discursos, las dos búsquedas, las dos modernidades, eran muy diferentes, incluso opuestas. Pero, aun así, estaban profundamente entrelazadas históricamente, y por eso el resultado ha sido una profunda confusión, desenlaces inciertos y mucha decepción y desilusión. Este par simbiótico ha constituido la contradicción cultural central de nuestro sistema-mundo moderno, el sistema del capitalismo histórico. Y nunca ha sido tan aguda como hoy, cuando provoca crisis no sólo institucionales, sino también morales.

Examinemos la historia de esa compleja simbiosis entre las dos modernidades –la de la tecnología y la de la liberación– en la historia de nuestro sistema-mundo moderno. Dividiré mi historia en tres partes: los trescientos o trescientos cincuenta años transcurridos entre los orígenes de nuestro sistema-mundo moderno a mediados del siglo XV y el final del XVIII; el siglo XIX y la mayor parte del XX o, para utilizar dos fechas simbólicas para este segundo periodo, la era comprendida entre 1789 y 1968; y el periodo posterior a 1968.

El sistema-mundo moderno nunca se ha sentido del todo a gusto con la idea de la modernidad, pero por razones diferentes en cada uno de los tres periodos. Durante el

primero, sólo una parte del planeta (principalmente la mayor parte de Europa y las Américas) constituía ese sistema histórico que podemos llamar economía-mundo capitalista. Podemos emplear esta designación para el sistema en ese periodo, fundamentalmente porque ya poseía las tres características definitorias de una economía-mundo capitalista: dentro de sus fronteras existía una sola división axial del trabajo, con polarización entre actividades económicas de tipo central y de tipo periférico; las principales estructuras políticas, los Estados, estaban vinculados y constreñidos por un sistema interestatal cuyas fronteras coincidían con las de la división axial del trabajo; quienes impulsaban la incesante acumulación de capital se impusieron a medio plazo sobre los demás.

Sin embargo, durante ese primer periodo la geocultura de la economía-mundo capitalista todavía no estaba firmemente instaurada. De hecho, durante ese periodo no había normas geoculturales claras para las regiones ubicadas dentro de la economía-mundo capitalista. No había consenso social, ni siquiera mínimo, en torno a problemas tan fundamentales como el de si los Estados debían ser laicos; sobre quién se hallaba investido moralmente de la soberanía; sobre la legitimidad de la autonomía corporativa parcial de los intelectuales o sobre la coexistencia de múltiples religiones. Todas éstas son historias bien conocidas, en las que quienes gozaban de poder y privilegios y todavía dominaban las principales instituciones políticas y sociales trataban de contener las fuerzas del progreso.

Es fundamental observar que durante todo este largo periodo los que defendían la modernidad de la tecnología y los que defendían la modernidad de la liberación tenían los mismos y poderosos enemigos políticos. Las dos modernidades parecían ir al unísono, y muy pocos habrían podido distinguirlas. Galileo, sometiéndose a la Iglesia pero murmurando su (probablemente apócrifo) «Eppur si muove», parecía luchar a la vez por el progreso tecnológico y por la liberación humana. Se podría resumir el pensamiento de la Ilustración diciendo que consistía en la creencia en que la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación eran idénticas.

Si había una contradicción cultural, era que la economía-mundo capitalista funcionaba económica y políticamente dentro de un marco que carecía de la geocultura necesaria para sostenerla y reforzarla. El conjunto del sistema no se adaptaba bien a sus propios impulsos dinámicos; se podría decir que carecía de la coordinación suficiente, o que luchaba contra sí mismo. El continuo dilema del sistema era geocultural. Para que la economía-mundo capitalista prosperara y se expandiera como lo requería su lógica interna hacía falta un ajuste de grandes proporciones.

La Revolución Francesa ofreció una solución al problema, y no sólo para Francia, sino para todo el sistema-mundo moderno. La Revolución Francesa no fue un hecho aislado: más bien podemos considerarla como el ojo del huracán. Fue precedida y sucedida por la descolonización de las Américas: la de los colonizadores de la Norteamérica británica, la América española y Brasil; la revolución de los esclavos en Haití, y las abortadas insurrecciones de indígenas americanos como la de Túpac Amaru en Perú. La Revolución France-

sa estimuló y se conectó con luchas de liberación de varios tipos, así como con nacionalismos incipientes, en toda Europa y sus alrededores, de Irlanda a Rusia y de España a Egipto. Lo hizo no sólo despertando en esos países resonancias de simpatía por las doctrinas revolucionarias francesas, sino también provocando reacciones contra el imperialismo francés (es decir, napoleónico), que invocaban esas mismas doctrinas revolucionarias francesas.

Por encima de todo, la Revolución Francesa puso de manifiesto, en cierto modo por primera vez, que la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación no eran en absoluto idénticas. En realidad se podría decir que los que se inclinaban principalmente por la modernidad de la tecnología se atemorizaron de repente ante la fuerza de los defensores de la modernidad de la liberación.

En 1815 Napoleón fue derrotado y en Francia se produjo una «Restauración». Las potencias europeas establecieron una Santa Alianza que pretendía garantizar un statu quo reaccionario. Pero eso se demostró imposible, y durante el periodo 1815-1848 se fue elaborando una geocultura destinada a impulsar la modernidad de la tecnología y al mismo tiempo contener la modernidad de la liberación.

Dada la relación simbiótica entre las dos modernidades, no fue fácil establecer esa separación parcial entre ellas, aunque al final se logró, y de esa forma se creó una base geocultural duradera con la que legitimar el funcionamiento de la economía-mundo capitalista, al menos durante unos ciento cincuenta años. La clave fue la elaboración de la ideología liberal y su aceptación como ideología emblemática de la economía-mundo capitalista.

Las ideologías constituían ya de por sí una innovación surgida de la nueva situación cultural creada por la Revolución Francesa[1]. Quienes en 1815 creían poder restablecer el orden y la tradición descubrieron que ya era demasiado tarde: se había producido una transformación profunda de las mentalidades, históricamente irreversible, al aceptarse ampliamente, casi como evidentes, dos ideas radicalmente nuevas. La primera era que el cambio político era un acontecimiento normal, y no excepcional. La segunda era que la soberanía residía en una entidad llamada «el pueblo».

Esas dos ideas eran explosivas. La Santa Alianza las rechazó de plano, por supuesto; pero el gobierno conservador británico, el gobierno de la nueva potencia hegemónica en el sistema-mundo, fue mucho más ambiguo, y lo mismo sucedió con la monarquía restaurada de Luis XVIII en Francia. Esos dos gobiernos, conservadores por instinto pero inteligentes en el ejercicio del poder, actuaron de forma ambigua porque tenían conciencia de la fuerza huracanada de la opinión pública y decidieron comportarse con flexibilidad frente a ella antes que correr el riesgo de saltar por los aires.

---

[1] Véase una argumentación más detallada en mi artículo «The French Revolution as a World-Historical Event», en I. WALLERSTEIN, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms,* Cambridge Polity Press, 1991, pp. 7-22 [ed. cast.: «La Revolución Francesa como suceso histórico mundial», en *Impensar las ciencias sociales,* México, Siglo XXI, 1998, pp. 9-26]

Así surgieron las ideologías, que eran simplemente las estrategias políticas a largo plazo destinadas a encarar las nuevas creencias en la normalidad del cambio político y la soberanía moral del pueblo. Surgieron tres ideologías principales. La primera fue el conservadurismo, la ideología de quienes más se oponían a las nuevas ideas y las consideraban moralmente erradas, rechazando la modernidad como algo nefando.

El liberalismo surgió, en respuesta al conservadurismo, como doctrina de quienes deseaban el pleno florecimiento de la modernidad de forma gradual, con un mínimo de fracturas y un máximo de manipulación controlada. Como el Tribunal Supremo de Estados Unidos en 1954 cuando declaró ilegal la segregación racial, los liberales creían que los cambios debían proceder «con la mayor velocidad posible», lo que como sabemos significa en realidad «no muy despacio, pero tampoco demasiado aprisa». Los liberales estaban totalmente comprometidos con la modernidad de la tecnología, pero bastante poco con la modernidad de la liberación. Para ellos la liberación de los técnicos era una idea excelente, pero la liberación de la gente común entrañaba algunos riesgos.

La tercera gran ideología del siglo XIX, el socialismo, fue la última en surgir. Como para los liberales, el progreso era para los socialistas inevitable y deseable. Pero a diferencia de los liberales, desconfiaban de las reformas desde arriba. Se sentían impacientes por alcanzar todos los beneficios de la modernidad, los de la tecnología desde luego, pero más aún los de la liberación. Sospechaban, con mucha razón, que los liberales se proponían limitar el «liberalismo», tanto en la profundidad como en el ámbito de su aplicación.

En esa tríada de ideologías incipientes, los liberales se situaban en el centro político. Aunque deseaban vedar al Estado, en particular al Estado monárquico, la toma de decisiones en muchas áreas, insistían igualmente en atribuirle las funciones decisivas del reformismo racional. En Gran Bretaña, por ejemplo, la derogación [el 15 de mayo de 1846] de las Leyes del Grano [*Corn Laws*] supuso sin duda la culminación de un largo esfuerzo por apartar al Estado de la protección del mercado interno contra la competencia extranjera. Pero en la misma década de 1840 ese mismo Parlamento aprobó las leyes fabriles [*Factory Acts*], con las que se inició (no finalizó) un largo esfuerzo por atribuir al Estado la reglamentación de las condiciones de trabajo y empleo.

El liberalismo, lejos de ser una doctrina intrínsecamente antiestatal, trató de fortalecer la eficacia de la maquinaria estatal[2], ya que para los liberales el Estado era un instrumento esencial para alcanzar su objetivo central, impulsar la modernidad de la tecnología y al mismo tiempo apaciguar prudentemente a las «clases peligrosas». Así esperaban controlar las

---

[2] Véase mi artículo «Liberalism and the legitimation of Nation-States: An Historical Interpretation», *Social Justice* 19/1 (primavera de 1992), pp. 22-33; reimpreso en I. WALLERSTEIN, *After Liberalism,* Nueva York, New Press, 1995, pp. 93-107 [ed. cast.: «El liberalismo y la legitimación de los Estados-nación: Una interpretación histórica», en *Después del liberalismo,* México, Siglo XXI, 1996, pp. 95-110].

implicaciones apresuradas de la idea de soberanía del «pueblo» derivada de la modernidad de la liberación.

Durante el siglo XIX, la ideología liberal se tradujo, en las zonas centrales de la economía-mundo capitalista, en tres objetivos políticos principales: el sufragio, el Estado del bienestar y la identidad nacional. Los liberales esperaban que la combinación de los tres apaciguara a las «clases peligrosas» asegurando a la vez la modernidad de la tecnología.

El debate en torno al sufragio se prolongó durante todo el siglo y más allá. En la práctica se fue extendiendo continuamente el derecho a votar, casi siempre en el siguiente orden: primero los pequeños propietarios, después los varones adultos sin propiedades, luego los jóvenes y por último las mujeres. Los liberales suponían que las personas antes excluidas, al alcanzar el derecho de voto, aceptarían la idea de que la votación periódica representaba la conquista de todos sus derechos políticos y, por consiguiente, abandonarían otras ideas más radicales sobre la participación efectiva en la toma colectiva de decisiones.

El debate sobre el Estado del bienestar, que en realidad se refería a la redistribución del plusvalor, fue también permanente y también supuso una ampliación incesante de concesiones, por lo menos hasta la década de 1980, cuando por primera vez empezó a retroceder. El Estado del bienestar suponía esencialmente un salario social, de forma que una porción (creciente) de la renta de los asalariados no provenía directamente de los patronos, sino indirectamente a través de organismos gubernamentales. Este sistema desvinculaba en parte la renta del empleo, permitía una ligera igualación de los salarios entre los distintos niveles de capacitación y rentas salariales y desplazaba parte de las negociaciones entre el capital y el trabajo al campo político, donde, con el sufragio, los trabajadores habían adquirido algo más de fuerza. Sin embargo, el Estado del bienestar no atendía tanto a los trabajadores situados en los peldaños más bajos de la escala salarial como a un estrato medio cuyo tamaño iba creciendo y cuyo peso político se iba convirtiendo en soporte importante de gobiernos centristas comprometidos con el refuerzo activo de la ideología liberal.

Ni el sufragio ni el Estado del bienestar (ni siquiera los dos juntos) habrían sido suficientes para domeñar a las clases peligrosas sin la adición de una tercera variable fundamental, que aseguró que esas clases no examinaran con demasiado detalle el alcance de las concesiones del sufragio y el Estado del bienestar. Esta tercera variable fue la creación de la identidad nacional. En 1845 Benjamin Disraeli, primer conde de Beaconsfield, futuro «conservador ilustrado» y primer ministro de Gran Bretaña, publicó una novela titulada *Sybil, or the Two Nations.* En su «Advertencia», el autor nos dice que el tema de la obra es «la situación del pueblo», que al parecer aquel año era tan terrible que, para no ser acusado por sus lectores de exageración, le resultó «absolutamente necesario suprimir mucho de lo que ocurre en realidad». La novela introdujo en su argumento al entonces poderoso movimiento cartista, y su tema son las «dos nacio-

nes de Inglaterra, la rica y la pobre», que supuestamente derivarían de dos grupos étnicos diferentes, normandos y sajones[3].

En las páginas finales, Disraeli se expresa muy duramente sobre las limitadas repercusiones para el «pueblo» de la reforma política formal (esto es, la del liberalismo clásico). Dice:

> La historia escrita de nuestro país durante los diez últimos reinados ha sido una mera fantasmagoría, presentando el origen y las consecuencias de las acciones públicas con un carácter y un color totalmente distintos de su forma y matiz naturales. En este imponente misterio todos los pensamientos y cosas han asumido un aspecto y título contrarios a su calidad y estilo reales: a la Oligarquía se la ha llamado Libertad; a un clero excluyente, Iglesia nacional; la Soberanía ha sido el título de algo sin ningún dominio, mientras que quienes afirman ser servidores del Pueblo han ejercido un poder absoluto. En la egoísta lucha de facciones, dos grandes protagonistas han sido eliminados de la historia de Inglaterra: el Monarca y la Multitud; a medida que disminuía el poder de la Corona, desaparecían los derechos del Pueblo, hasta que finalmente el cetro se ha convertido en un adorno ceremonial y sus súbditos han caído de nuevo en la condición de siervos.
>
> Pero el Tiempo, que todo lo mueve, ha traído también a la mente de Inglaterra cierta sospecha de que los ídolos adorados durante tanto tiempo y los oráculos que durante tanto tiempo nos han engañado no son verdaderos. Crece en el país el rumor de que la Lealtad no es una frase, la Fe no es un engaño y la Libertad Popular es algo más difundido y sustancial que el ejercicio impío de los sagrados derechos de la soberanía por la clase política[4].

Si Gran Bretaña (y Francia, y en realidad todos los países) eran «dos naciones», la rica y la pobre, la solución de Disraeli consistía claramente en unirlas, dándoles un solo sentimiento, una sola lealtad y una sola abnegación. Esta «unidad» es lo que llamamos identidad nacional. El gran programa del liberalismo no era transformar las naciones en Estados, sino crear naciones desde los Estados. Es decir, convertir a cuantos habitaban dentro de las fronteras del Estado –antes «súbditos» del rey-soberano, ahora «pueblo» soberano– en «ciudadanos» identificados con su Estado.

En la práctica esto supuso varias modificaciones institucionales. La primera consistió en establecer definiciones legales claras de la pertenencia a esa organización política. Las reglas variaban, pero siempre tendían a excluir (con mayor o menor rigor) a los recién llegados al territorio del Estado («inmigrantes»), mientras que solían incluir a todos los residentes «normales». La unidad de este último grupo se reforzó luego mediante la pretensión de unidad lingüística: una sola lengua oficial del Estado y, a menudo con la misma importancia, diferente a la de los Estados vecinos. Se impuso que todas las actividades

---

[3] Benjamin Disraeli, conde de Beaconsfield, *Sybil, or the two nations,* Londres, John Lane, The Bodley Head, 1927 [ed. orig.: 1845].

[4] *Ibid.,* p. 641.

estatales se llevaran a cabo en una sola lengua, cuya normalización y unificación era impulsada por instituciones estatales (por ejemplo, mediante el control de los diccionarios por academias nacionales), y se obligó a las minorías lingüísticas a usar esa lengua.

Las grandes instituciones unificadoras del pueblo fueron el sistema educativo y las fuerzas armadas. En todos los países del centro de la economía-mundo capitalista, al menos, la educación elemental pasó a ser obligatoria, y en muchos ocurrió lo mismo con el servicio militar. Las escuelas y los ejércitos enseñaban la lengua, los deberes cívicos y la lealtad nacional. En menos de un siglo, países que antes eran dos «naciones» –ricos y pobres, normandos y sajones– pasaron a verse a sí mismos como una nación, en este caso particular la «inglesa».

En la creación de la identidad nacional hay un último elemento crucial que no debemos olvidar: el racismo. El racismo une a la raza considerada superior. La une a su Estado a expensas de las minorías, total o parcialmente excluidas de los derechos de ciudadanía. Pero también une a la «nación» frente al resto del mundo; no sólo frente a sus vecinos, sino aún más frente a las zonas periféricas. En el siglo XIX los Estados del centro se convirtieron en Estados-nación al mismo tiempo que en Estados imperiales, que establecían colonias en nombre de una «misión civilizadora».

Lo que el paquete liberal formado por el sufragio, el Estado del bienestar y la identidad nacional ofrecía a las clases peligrosas de los países del centro era, por encima de todo, esperanza, la esperanza de que las reformas, graduales pero constantes, prometidas por los políticos y tecnócratas liberales, significarían *finalmente* una mejora para las clases peligrosas, una igualación de las retribuciones, la desaparición de las «dos naciones» de Disraeli. Esa esperanza se proclamaba por supuesto directamente, pero también con formas más sutiles. Se ofrecía bajo la forma de una teoría de la historia que postulaba como inevitable esa mejora de las condiciones, atribuyéndola al impulso irresistible hacia la libertad humana. Ésa era la llamada interpretación *whig* de la historia. Desde el siglo XVI hasta el XVIII la lucha político-cultural se había presentado de muchas maneras, pero en el XIX las dos luchas –por la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación– fueron retrospectivamente definidas para siempre como una sola lucha centrada en el héroe social, el individuo. Ése era el núcleo de la interpretación *whig* de la historia, y esa interpretación retrospectiva formaba a su vez parte, y parte fundamental, del proceso de imposición de una geocultura dominante en la economía-mundo capitalista durante el siglo XIX.

Por eso, precisamente en el momento histórico en que, a ojos de los grupos dominantes, las dos modernidades parecían más divergentes que nunca y hasta enfrentadas, la ideología oficial (la geocultura dominante) proclamó que eran idénticas. Los grupos dominantes emprendieron una campaña educativa de grandes proporciones (por medio del sistema de enseñanza y las fuerzas armadas) para persuadir a sus clases peligrosas de esa identidad, con el fin de acallar su reivindicación de la modernidad de la liberación y de que invirtieran sus energías en la modernidad de la tecnología.

En el ámbito ideológico, la lucha de clases del siglo XIX giró en torno a esta cuestión. Y en la medida en que los movimientos obreros y socialistas aceptaron la centralidad e incluso la primacía de la modernidad de la tecnología, perdieron la lucha de clases. Interiorizaron la lealtad a los Estados a cambio de concesiones muy modestas (aunque reales) en cuanto a la modernidad de la liberación. Y cuando estalló la Primera Guerra Mundial, se había desvanecido totalmente la voluntad de dar primacía a la lucha por la modernidad de la liberación y en todos los países de Europa los trabajadores se unieron en torno a la sagrada bandera y el honor nacional.

La Primera Guerra Mundial marcó el triunfo de la ideología liberal en el centro euro-estadounidense del sistema-mundo. Pero también fue en ese momento cuando se puso de relieve la fractura política del sistema-mundo entre centro y periferia, iniciándose el retroceso de Occidente cuando las potencias europeas apenas acababan de completar la conquista de las últimas áreas del planeta durante el último tercio del siglo XIX.

En toda el Asia oriental y meridional y en Oriente Próximo (con prolongaciones posteriores en África y resonancias en muchos países latinoamericanos formalmente independientes) empezaron a aparecer movimientos de liberación, con múltiples formas y diversos grados de éxito. En el periodo comprendido entre 1900 y 1917 hubo distintas revoluciones y sublevaciones nacionalistas en México, China, Irlanda, la India, los Balcanes, Turquía, Afganistán, Persia y el mundo árabe. Nuevas «clases peligrosas» habían alzado la cabeza, agitando la bandera de la modernidad de la liberación, no porque se opusieran a la modernidad tecnológica, sino porque creían que el camino para alcanzar esta última pasaba por la consecución de aquélla.

Los años comprendidos entre 1914 y 1945 estuvieron marcados por una larga lucha en el centro, principalmente entre Alemania y Estados Unidos, por la hegemonía en el sistema-mundo, porfía que como sabemos ganó Estados Unidos. Pero durante estos mismos años y también posteriormente se produjo una contienda mucho más fundamental entre el Sur y el Norte. Una vez más, los grupos dominantes (ubicados en el Norte) trataron de convencer a las nuevas clases peligrosas de la identidad entre las dos modernidades. Woodrow Wilson ofreció la autodeterminación de las naciones y los presidentes Roosevelt, Truman y Kennedy prometieron el desarrollo económico de las naciones subdesarrolladas, equivalentes estructurales a escala mundial del sufragio universal y el Estado del bienestar a escala nacional en el centro de la economía-mundo capitalista.

Eran concesiones realmente modestas. Los grupos dominantes ofrecían también una «identidad», la unidad del mundo libre contra el mundo comunista, que fue recibida con mucha desconfianza por el llamado Tercer Mundo (es decir, por las zonas periféricas y semiperiféricas *menos* el llamado bloque soviético). El Tercer Mundo consideraba al Segundo como parte de su zona y, por lo tanto, objetivamente del mismo lado; pero enfrentado a la realidad del poder estadounidense, y al papel opositor simbólico (y en gran parte sólo simbólico) de la URSS, el Tercer Mundo optó en general por el no ali-

neamiento, de modo que nunca llegó a «identificarse» con la zona del centro como las clases trabajadoras del centro habían llegado a identificarse con los estratos dominantes en un nacionalismo y un racismo compartidos. La geocultura liberal no funcionó tan bien en el siglo XX a escala mundial como había funcionado en el XIX a escala nacional en el centro de la economía-mundo capitalista.

Pero el liberalismo todavía no estaba en peligro. El liberalismo wilsoniano logró seducir y apaciguar al socialismo leninista tal como el liberalismo europeo logró seducir y apaciguar a la socialdemocracia en el siglo XIX[5]. El programa leninista dejó de ser la revolución mundial para convertirse en el antiimperialismo más la construcción del socialismo, lo que en definitiva no era sino una mera variante retórica de la propuesta de Wilson y Roosevelt de la autodeterminación de las naciones y el desarrollo económico de los países subdesarrollados. En los partidos leninistas la modernidad de la tecnología se había impuesto una vez más a la modernidad de la liberación. Al igual que los liberales en el poder, los leninistas supuestamente enfrentados a ellos sostenían que las dos modernidades eran en realidad idénticas. Y con ayuda de los leninistas, los liberales del Norte empezaron a convencer a los movimientos nacionales de liberación del Sur de esa identidad entre las dos modernidades.

En 1968 esta conveniente confusión conceptual de las dos modernidades se vio ruidosa y enérgicamente desafiada por una revolución mundial que adoptó principal pero no exclusivamente la forma de rebeliones estudiantiles. En Estados Unidos y en Francia, en Checoslovaquia y en China, en México y en Túnez, en Alemania y Japón hubo levantamientos (y en ocasiones muertes) que, con todas sus diferencias locales, compartían esencialmente los mismos temas básicos: la modernidad de la liberación es la importante, y no se ha alcanzado. La modernidad de la tecnología es una trampa engañosa. Los liberales de todos los colores –liberales liberales, liberales conservadores y sobre todo liberales socialistas, es decir, la vieja izquierda– no merecen confianza y en realidad suponen el principal obstáculo para la liberación[6].

Yo me encontraba entonces en el centro de las luchas en Estados Unidos, la Universidad de Columbia[7], y en mi memoria perduran sobre todo dos recuerdos de aquella «revolución». Uno es el auténtico entusiasmo de los estudiantes, que mediante la práctica de la liberación colectiva descubrían lo que experimentaban como un proceso de liberación per-

---

[5] Véase mi artículo «The concept of National Development, 1917-1989», en G. MARKS y L. DIAMOND (eds.), *Reexamining Democracy,* Newbury Park, Sage, 1992, pp. 79-89, reimpreso en *After Liberalism,* cit., p. 108-122 [ed. cast.: «El concepto de desarrollo nacional, 1917-1989: elegía y réquiem», en *Después del liberalismo,* cit., pp. 111-125].

[6] Para un análisis más completo de la revolución mundial de 1968, véase I. WALLERSTEIN, «1968: Revolution in the world-system», en *Geopolitics and geoculture: Essays in the Changing world-system,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 65-83 [capítulo XXIII de este mismo volumen].

[7] Un excelente informe sobre aquellos acontecimientos es el de Jerry L. AVORN *et al., Up against the Ivy Wall: A History of the Columbia Crisis,* Nueva York, Atheneum, 1968.

sonal. El segundo es el profundo temor que esa explosión de entusiasmo liberador provocaba en la mayoría de los profesores y administradores, y muy especialmente entre los que se consideraban apóstoles del liberalismo y la modernidad, que veían en aquel estallido un rechazo irracional de los beneficios evidentes de la modernidad de la tecnología.

La revolución mundial de 1968 resplandeció como una llamarada y luego se fue apagando, o la fueron apagando. En 1970 se había consumido prácticamente en todas partes. Sin embargo, tuvo un efecto profundo en la geocultura del sistema-mundo, ya que sacudió el dominio de la ideología liberal sobre la misma y reabrió las cuestiones que el triunfo del liberalismo en el siglo XIX había cerrado o relegado a los márgenes del debate público. Tanto la derecha como la izquierda mundiales se volvieron a alejar del centro liberal. El llamado neoconservadurismo era en muchos sentidos el viejo conservadurismo de la primera mitad del siglo XIX resucitado, así como la nueva izquierda suponía en muchos aspectos la resurrección del radicalismo de comienzos del siglo XIX, que conviene recordar que en aquella época aparecía vinculado al término «democracia» del que después se apropiarían los ideólogos centristas.

El liberalismo no desapareció en 1968, pero sí perdió su papel como ideología definitoria de la geocultura. La década de 1970 presenció la reconversión del espectro ideológico en una auténtica tríada, descomponiendo la amalgama de las tres ideologías que se produjo cuando pasaron a ser simples variantes *de facto* del liberalismo desde 1850, aproximadamente, hasta la década de 1960. El debate pareció retroceder ciento cincuenta años, pero el mundo había avanzado en dos sentidos: la modernidad de la tecnología había transformado la estructura social mundial amenazando desestabilizar los cimientos sociales y económicos de la economía-mundo capitalista, y la historia ideológica del sistema-mundo era ahora un recuerdo que debilitaba la capacidad de los grupos dominantes para mantener su estabilidad política.

Examinemos primero el segundo cambio. Algunos quizá se sorprenderán del énfasis que pongo en 1968 como punto de inflexión. Cabe que se pregunten si 1989, el año de la caída de los comunismos, no es una fecha más importante en la historia del sistema-mundo moderno. ¿Acaso 1989 no representó el hundimiento del desafío socialista al capitalismo y, por consiguiente, el logro final del objetivo de la ideología liberal, la domesticación de las clases peligrosas, la aceptación universal de las virtudes de la modernidad de la tecnología? ¡Pues no, justamente no! Para mí, 1989 fue la continuación de 1968, y no supuso el triunfo del liberalismo y, por lo tanto, del capitalismo, sino todo lo contrario, el colapso del liberalismo y una enorme derrota política de los defensores de la economía-mundo capitalista.

Lo que ocurrió en el terreno económico durante las décadas de 1970 y 1980 fue que, como resultado de un descenso o estancamiento (fase B de Kondratief) en la economía-mundo, los presupuestos estatales se redujeron seriamente en casi todas partes, y particularmente en las zonas periféricas y semiperiféricas de la economía-mundo. Cabría excluir una vasta zona de Asia oriental durante la década de 1980, pero en esos declives

siempre hay una zona relativamente pequeña a la que le va bien debido justamente al declive general, y el crecimiento del Oriente asiático durante la década de 1980 no es sino la excepción que confirma la regla.

Tales declives, por supuesto, se han producido repetidamente en la historia del sistema-mundo moderno. Sin embargo, las consecuencias políticas de esta fase B de Kondratief particular fueron más severas que las de cualquiera de las anteriores, justamente porque la fase A que la precedió, entre 1945 y 1970, se vio marcada por el triunfo político mundial de los movimientos de liberación nacional y otros movimientos antisistémicos. En otras palabras, precisamente porque entre 1945 y 1970 el liberalismo parecía haber triunfado en todo el mundo (autodeterminación más desarrollo económico), la decepción de las décadas de 1970 y 1980 fue mucho más grave. Eran las esperanzas traicionadas y las ilusiones quebrantadas, sobre todo, aunque no exclusivamente, en las zonas periféricas y semiperiféricas, lo que hacía tanto más plausibles los lemas de 1968. El reformismo racional (más aún cuando se había envuelto en una retórica «revolucionaria») parecía un amargo engaño.

En un país tras otro del llamado Tercer Mundo las masas se volvían contra los movimientos de la vieja izquierda y los acusaban de fraude. Es posible que las muchedumbres no supieran con qué reemplazarlos –una revuelta aquí, fundamentalismo religioso allá, antipolítica en otro sitio–, pero estaban convencidas de que el seudorradicalismo de la vieja izquierda era en realidad un liberalismo disfrazado que sólo proporcionaba dividendos a una pequeña elite. De un modo u otro, las masas de esos países trataban de expulsar a esas elites. Habían perdido la fe en los Estados como agentes de una modernidad de liberación; pero debe quedar claro que no habían perdido el deseo de liberación, sino solamente la fe en la vieja estrategia para alcanzarla.

La caída de los comunismos en 1989-1991, por consiguiente, no fue sino el último paso de una larga serie, el descubrimiento de que ni la retórica más radical era garantía de la modernidad de la liberación, y probablemente tampoco era muy buena garantía de la modernidad de la tecnología[8]. Cierto es que en su desesperación esas masas aceptaron momentáneamente los lemas de la revitalizada derecha mundial, la mitología del «mercado libre» (algo que, conviene señalar, no existe ni siquiera en Estados Unidos o Europa occidental), pero fue un espejismo pasajero. Ya estamos viendo la reacción política en Lituania, en Polonia, en Hungría y en otros países.

Pero también es cierto que ni en Europa occidental ni en ningún otro lugar del mundo es probable que la gente vuelva a creer en la versión leninista de las promesas del reformismo racional (por mucho que se le llame revolución socialista). Eso es desde luego

---

[8] Puede consultarse un análisis paso a paso de cómo 1968 dio lugar a 1989 en G. Arrighi, T. K. Hopkins e I. Wallerstein, «1989. The Continuation of 1968», *Review* XV, 2 (primavera de 1992), pp. 221-242 [ed. cast.: «1989, continuación de 1968», en G. Arrighi, T. K. Hopkins e I. Wallerstein, *Movimientos antisistémicos,* Madrid, Cuestiones de antagonismo, Ediciones Akal, 1999, pp. 99-119].

un desastre para el capitalismo mundial, porque la fe en el leninismo ha funcionado durante al menos cincuenta años como la mayor fuerza inhibidora de las clases peligrosas en el sistema-mundo. En la práctica, el leninismo ha ejercido una influencia sumamente conservadora al predicar el triunfo inevitable del pueblo (con lo que tácitamente predicaba la paciencia). Las capas dominantes del sistema-mundo moderno han perdido el manto protector del leninismo[9]. Ahora las clases peligrosas pueden volver a ser de nuevo realmente peligrosas. El sistema-mundo se ha vuelto políticamente inestable.

Al mismo tiempo, los soportes socioeconómicos del sistema-mundo se han ido debilitando seriamente. Permítaseme mencionar tan sólo cuatro tendencias de ese tipo, que no agotan la lista de transformaciones estructurales. En primer lugar, la reserva mundial de mano de obra barata se ha visto seriamente reducida. Durante los últimos cuatro siglos los asalariados urbanos han logrado utilizar repetidamente su poder de negociación para disminuir la porción del plusvalor que les es arrebatada por los capitalistas. Sin embargo, éstos han podido contrarrestar los efectos negativos sobre la tasa de beneficio ampliando, también repetidamente, la reserva de mano de obra al incorporar al mercado de trabajo asalariado a nuevos grupos de trabajadores antes no asalariados, inicialmente dispuestos a aceptar salarios muy bajos. La expansión geográfica final de la economía-mundo capitalista a fines del siglo XIX, hasta incluir a todo el planeta, ha acelerado el proceso de desruralización de la fuerza de trabajo mundial, proceso que está muy avanzado y podría completarse sustancialmente en un futuro cercano[10]. Eso conlleva inevitablemente un marcado aumento a escala mundial de los costes de mano de obra como porcentaje del coste total de la producción mundial.

Un segundo problema estructural es la compresión de las capas medias, cabalmente percibidas como pilar político del sistema-mundo existente. Sus demandas, tanto a los empleadores como a los Estados, han ido aumentando constantemente, y el coste mundial de mantener esas capas medias tan expandidas a niveles cada vez más altos *per personam* se está haciendo excesivo tanto para las empresas como para los Estados, lo que explica los múltiples intentos durante la última década de recortar el Estado del bienestar. Pero una de dos: o bien esos costes no se reducen, y entonces tanto las empresas como los Estados se verán en graves dificultades y las quiebras serán frecuentes, o bien se reducen y en ese caso se generará un descontento político considerable justamente en las capas que han supuesto el sostén más vigoroso del sistema-mundo actual.

---

9 Véase mi explicación detallada en «The Collapse of Liberalism», en R. MILIBAND y L. PANITCH (eds.), *Socialist Register 1992*, Londres, Merlin Press, 1992, pp. 96-110, incluido ahora en *After Liberalism,* cit., pp. 232-251 [ed. cast.: «El colapso del liberalismo», en *Después del liberalismo,* cit., pp. 231-249].

10 Véase R. KASABA y F. TABAK, «The Restructuring of World Agriculture, 1873-1990», en P. MCMICHAEL (ed.), *Food and agricultural systems in the world-economy,* Westport (CT), Greenwood Press, 1994, pp. 79-93.

Un tercer problema estructural es el ecológico, que plantea serias dificultades económicas al sistema-mundo. Desde hace cinco siglos la acumulación de capital se basa en la capacidad de las empresas de externalizar sus costes, lo que ha significado esencialmente la sobreutilización de los recursos mundiales con un coste colectivo muy grande pero con casi ninguno para las empresas. Pero llega un momento en que los recursos se agotan y la contaminación alcanza un nivel imposible de mantener. Resulta, pues, que tenemos que hacer inversiones enormes en limpieza, y tendremos que restringir el empleo de los recursos para que el problema no se repita. Pero es igualmente cierto, como vienen clamando las empresas, que esas iniciativas reducirán la tasa de beneficio global.

Finalmente, la brecha demográfica que se añade a la brecha económica entre Norte y Sur se está ampliando en lugar de disminuir. Esto está creando una presión increíblemente fuerte de movimientos migratorios del Sur hacia el Norte, lo que a su vez genera una reacción política antiliberal igualmente fuerte en el Norte. Es fácil predecir lo que va a ocurrir. A pesar de las barreras, la inmigración ilegal aumentará en todas partes en el Norte, y asimismo sucederá con los movimientos intolerantes y racistas. El equilibrio demográfico interno de los Estados del Norte se modificará radicalmente, y debemos esperar graves conflictos sociales.

Así que durante los próximos cuarenta o cincuenta años el sistema-mundo se verá sumido en una grave crisis moral e institucional. Volviendo a nuestro discurso inicial sobre las dos modernidades, lo que está ocurriendo es que por fin hay una tensión clara y abierta entre la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación. Entre 1500 y 1800 las dos modernidades parecían ir unidas. Entre 1789 y 1968 el conflicto latente entre ambas quedó oculto por el exitoso intento de la ideología liberal de simular que eran idénticas. Pero desde 1968 la máscara ha caído: están abiertamente enfrentadas.

Hay dos signos culturales notorios del reconocimiento del conflicto entre ambas modernidades: Uno es la «ciencia nueva», la ciencia de la complejidad. De pronto, en los últimos diez años, gran número de físicos y matemáticos se han alzado contra la ideología newtoniano-baconiano-cartesiana, que durante más de trescientos años ha proclamado ser la única expresión posible de la ciencia. Con el triunfo de la ideología liberal en el siglo XIX la ciencia newtoniana fue entronizada como verdad universal.

Los nuevos científicos no desafían la validez de la ciencia newtoniana, sino su universalidad. Esencialmente sostienen que las leyes de la ciencia newtoniana se refieren a casos especiales y limitados de la realidad, y que para entender científicamente ésta debemos ampliar notablemente nuestro marco de referencia y nuestros instrumentos de análisis. Por eso oímos hoy palabras nuevas como «caos», «bifurcaciones», «lógica difusa», «fractales» y, sobre todo, la «flecha del tiempo». El mundo natural y todos sus fe-

nómenos se han historizado[11]. La nueva ciencia es claramente *no lineal*. Ahora bien, la modernidad de la tecnología se erigió en torno al pilar de la linealidad, de forma que la nueva ciencia replantea las cuestiones más fundamentales sobre la modernidad de la tecnología, al menos tal como se ha expuesto clásicamente.

El otro signo cultural de ese reconocimiento del conflicto entre las dos modernidades es el movimiento posmoderno, principalmente en las humanidades y las ciencias sociales. Espero haber dejado claro que el «posmodernismo» no es en absoluto *pos*moderno. Es un modo de rechazar la modernidad de la tecnología en nombre de la modernidad de la liberación. Si se ha plasmado en un término tan extraño es porque los posmodernistas trataban de rasgar el velo lingüístico que la ideología liberal ha impuesto a nuestro discurso. Como concepto explicativo el posmodernismo es confuso, pero como doctrina predictiva ciertamente da en el blanco, porque sin duda nos movemos en dirección a otro sistema histórico. El sistema-mundo moderno está llegando a su fin, pero harán falta por lo menos otros cincuenta años de crisis terminal, es decir, de «caos», antes que podamos entrar en un nuevo orden social.

Nuestra tarea hoy, y durante los próximos cincuenta años, es la de la «utopística»[12]. Es la tarea de imaginar, y tratar de crear, ese nuevo orden social. Porque no hay ninguna seguridad de que el fin de un sistema histórico inicuo dé lugar a otro mejor. La lucha está por decidir. Debemos definir hoy las instituciones concretas a través de las cuales se pueda expresar por fin la liberación humana. Hemos vivido bajo su expresión fingida en el sistema-mundo existente, en el que la ideología liberal trató de convencernos de una realidad que de hecho los liberales estaban combatiendo, la del aumento de la igualdad y la democracia. Y hemos vivido la decepción del fracaso de unos movimientos antisistémicos que formaban parte tanto del problema como de la solución.

Debemos emprender un inmenso multiálogo mundial, porque las soluciones están lejos de ser evidentes. Y los que quieren prolongar el presente bajo otras formas son muy poderosos. ¿Qué modernidad ha terminado? Ojalá sea el fin de la modernidad falsa y el inicio, por primera vez, de una verdadera modernidad de la liberación.

NOTA DE AGRADECIMIENTO

Éste es el texto de una conferencia que pronuncié el 30 de septiembre de 1993 en el Foro del Rector de la Universidad Bucknell sobre «El fin de la modernidad».

---

[11] En cuanto a las implicaciones que esto tiene para las ciencias sociales, véase el número especial «The "New Science" and the Historical Social Sciences» de *Review* 15/1 (invierno de 1992).

[12] Véase I. WALLERSTEIN, *Utopistic or, Historical Choices of the Twentieth-first Century,* Nueva York, New Press, 1998 [ed. cast.: *Utopística, o las opciones históricas del siglo XXI,* México DF, Siglo XXI, 1998].

Sexta parte

Después del 11 de septiembre de 2001



Estados Unidos y el mundo: las Torres Gemelas como metáfora*

Pronuncié esta conferencia en la ciudad de Nueva York tres meses después del 11 de septiembre de 2001. Pretendía intentar comprender no cómo el mundo ve a Estados Unidos, sino cómo Estados Unidos ha visto el mundo, con el fin de calibrar con mayor precisión los dilemas y opciones políticas del momento presente.

NORTEAMÉRICA LA HERMOSA

> ¡Oh, hermosa para el sueño patriótico / que contemplas más allá de los años
> el reflejo de tus ciudades de alabastro / sin que lo nublen las lágrimas humanas!
> ¡América! ¡América!
> ¡Que Dios derrame sobre ti su gracia / y corone con fraternidad tu bondad / de un océano a otro!
>
> «America the Beautiful»

El 24 de octubre de 1990 fui invitado a pronunciar la conferencia inaugural de la Serie de Conferenciantes Ilustres con que se celebraba el bicentenario de la Universidad de Vermont. Titulé aquella conferencia «Estados Unidos y el mundo: hoy, ayer y mañana»[1]. En aquella ponencia me ocupé de las bendiciones que Dios ha otorgado a Estados Unidos: en el presente, prosperidad; en el pasado, libertad; en el futuro, igualdad. Por alguna razón que desconozco, Dios no ha distribuido equitativamente esas bendiciones a todos

* Conferencia pronunciada en el Brooklyn College el 5 de diciembre de 2001.

[1] Capítulo XXVI de este mismo volumen.

los países; señalé entonces que los norteamericanos eran muy conscientes de esa distribución desigual de la gracia divina. Dije también que Estados Unidos siempre se había definido a sí mismo como vara con la que medir el mundo: somos mejores, fuimos mejores y seguiremos siendo mejores. Quizá las bendiciones universales no se consideran auténticas bendiciones, o quizá imponemos a Dios la exigencia de que sólo salve a una minoría.

En este momento vivimos bajo el recuerdo de un acontecimiento ominoso que ha sacudido nuestras conciencias: la destrucción, el 11 de septiembre de 2001, de las Torres Gemelas por un grupo de individuos tan devotos de su ideología y de su indignación moral contra Estados Unidos que conspiraron durante años para hallar formas de asestar un golpe geopolítico mortal a Norteamérica y a quienes consideraban sus partidarios en todo el mundo, aunque ello conllevara la pérdida de la propia vida. La mayoría de los estadounidenses ha reaccionado frente a ese acontecimiento con profunda irritación, con gallardía patriótica, pero también con un considerable y persistente desconcierto. ¿Por qué nos ha sobrevenido tal desgracia? ¿Cómo pudo suceder? Y el desconcierto se ha entrelazado con mucha incertidumbre: ¿qué hay que hacer, qué se puede hacer, a fin de que un acontecimiento semejante no se vuelva a repetir nunca?

Cuando miro hacia atrás y considero lo que dije hace once años, no querría cambiar nada de lo que comenté entonces; pero siento una pizca de incomodidad acerca de la actitud con la que hablaba. Se me podía tomar como un etnógrafo venido de fuera, quizá de Marte, tratando de comprender a esta curiosa especie, el *humanus americanus*. Hoy creo que eso no es suficiente. Soy, como es obvio, un ser humano, preocupado por el destino de la humanidad. Pero también soy un ciudadano estadounidense. Nací aquí, y aquí he vivido casi toda mi vida. Y comparto toda la responsabilidad, como cualquier otro en mi situación, por lo que ha sucedido y sucederá aquí. Tengo la obligación moral de ver Estados Unidos desde dentro.

Así pues, deseo examinar la relación entre Estados Unidos y el mundo una vez más. Pero esta vez no quiero estudiar cómo se ven a sí mismos los estadounidenses a través del prisma del mundo, sino más bien cómo ven el mundo los estadounidenses y cómo desearían verlo desde aquí. Y soy muy consciente de que estoy pisando un terreno muy movedizo.

Raro es el presidente de Estados Unidos, en el siglo XX al menos, que no haya afirmado en algún momento que Estados Unidos es el mejor país del mundo. No estoy seguro de que nuestras omnipresentes agencias de sondeos de la opinión pública hayan planteado nunca la cuestión directamente a la ciudadanía norteamericana, pero sospecho que el porcentaje de la población que apoyaría esa afirmación es muy elevado. Les pido que reflexionen sobre cómo suena ese aserto, no sólo a la gente de los países pobres, con culturas muy diferentes a la nuestra, sino a nuestros mejores amigos y aliados, a los canadienses, ingleses y, desde luego, a los franceses. ¿Piensa Tony Blair que Estados Unidos es el mejor país del mundo, por delante de Gran Bretaña? ¿Se atrevería a

pensar eso? ¿Lo piensa el papa Juan Pablo II? ¿Quién, además de los estadounidenses y la gente que desea emigrar a este país, lo cree verdaderamente?

El nacionalismo, por supuesto, no es un fenómeno que se limite a la población de Estados Unidos. Los ciudadanos de casi cualquier país son patriotas, incluso chovinistas. Los norteamericanos son conscientes de ello, sin duda. Sin embargo, observan el hecho de que son muchos los ciudadanos de otros países que desean emigrar a Estados Unidos y que ningún otro país parece ser tan popular como destino, y lo entienden como confirmación de su fe en Norteamérica como un país con mayores virtudes.

Pero ¿en qué suponemos que consisten esas mayores virtudes? Creo que los estadounidenses tienden a creer que los otros tienen *menos* cosas que nosotros, y que el hecho de que tengamos más cosas es una señal de gracia. Trataré, pues, de examinar las muchas áreas en las que se puede localizar este sentimiento de «poquedad» y comenzaré por el área en la que la mayoría de los estadounidenses parecen estar más seguros: otros países son menos modernos, entendiendo por modernidad el nivel de desarrollo tecnológico. Estados Unidos posee la tecnología más avanzada del mundo. Esta tecnología se encuentra en los aparatos instalados en nuestros hogares a lo largo y ancho de todo el país, en las redes de comunicaciones y transportes, en la infraestructura del país, en los instrumentos de exploración espacial y, por supuesto, en la maquinaria militar a disposición de nuestras fuerzas armadas. Como consecuencia de esta acumulación de tecnología, los norteamericanos consideran que la vida en Estados Unidos es más cómoda, que nuestra producción compite con más éxito en el mercado mundial y que, por lo tanto, estamos seguros de ganar las guerras a las que otros puedan arrastrarnos.

Los estadounidenses también piensan que su sociedad es más eficiente. Las cosas se desarrollan con mayor suavidad, tanto en el puesto de trabajo como en los espacios públicos, en las relaciones sociales o en nuestro trato con las diversas burocracias. Por muy amargas que sean nuestras quejas sobre esas prácticas, al parecer encontramos, cuando salimos fuera, que a los demás les va aún peor. Ellos no parecen disponer de la facilidad norteamericana para acoger positivamente las ideas nuevas y ponerlas en práctica inmediatamente. Son menos originales para hallar soluciones a los problemas que se presentan, grandes y pequeños. Están demasiado anclados en las formas tradicionales y/o formales. Y eso les mantiene frenados, mientras Estados Unidos sigue adelante. Estamos, por lo tanto, muy dispuestos a ofrecer amistosos consejos a todos sin excepción, nigerianos, japoneses, italianos, sobre cómo podrían hacer mejor las cosas. La emulación por otros de los métodos estadounidenses se considera un punto a favor cuando examinamos el funcionamiento de otros países. Daniel Boone más el Cuerpo de Paz son las bases de que partimos para la evaluación en la economía política comparada. Evidentemente, la mayoría de los estadounidenses negarían que esa poquedad sea meramente material; es también espiritual. O, si el término «espiritual» parece excluir a los humanistas laicos, es también cultural. Nuestro presidente nos dice, y nuestros himnos

patrióticos nos recuerdan, que la nuestra es la patria de la libertad, y que los demás son menos libres que nosotros. La estatua de la Libertad tiende su mano a todas esas «apiñadas masas que ansían respirar libremente».

La amplitud de nuestra libertad se comprueba de muchas formas. ¿Qué otro país cuenta con la Declaración de Derechos? En qué otro lugar se alaba tanto la libertad de prensa, de religión y de palabra? ¿En qué otro país están tan integrados los inmigrantes en el sistema político? ¿Puede alguien indicar otro país en el que alguien que llegue con menos de veinte años, hablando inglés con un fuerte acento alemán, se pueda convertir en Secretario de Estado, esto es, en representante máximo de Estados Unidos frente al resto del mundo? ¿Existe algún otro país en el que la movilidad social, para quienes la merecen, sea tan rápida? ¿Y qué país se puede igualar al nuestro en cuanto al grado de democracia? Democracia no sólo en la continua apertura de nuestras estructuras políticas, la centralidad del sistema bipartidista, sino también en nuestros hábitos cotidianos. ¿No es Estados Unidos el país más sobresaliente manteniendo en las prácticas de la vida cotidiana el principio «al que llega primero es al que se sirve antes», como opuesto a un sistema en el que los privilegiados tienen preferencia? Y estos hábitos democráticos, en los espacios públicos y en la vida social, se remontan cuanto menos a doscientos años atrás, si no a cuatrocientos.

Del *melting pot* a la multiculturalidad, nos enorgullecemos de la increíble mezcla étnica de la vida norteamericana real en nuestros restaurantes, nuestras universidades, nuestros líderes políticos. Sí, es cierto, tenemos nuestros fallos, pero hemos hecho más que cualquier otro país por superarlos. ¿No hemos sido los primeros, en las últimas décadas, en echar abajo las barreras de raza y de género, en la búsqueda constantemente renovada de la meritocracia perfecta? Hasta nuestros movimientos de protesta son motivo de orgullo. ¿En qué otro lugar son tan porfiados, tan diversos, tan legítimos? Y en el único terreno en el que, hasta 1945, podemos admitir que no éramos la vanguardia del mundo, el campo de la alta cultura, ¿no ha cambiado eso últimamente? ¿No es ahora Nueva York el centro mundial del arte, del teatro, de la música, de la danza, de la ópera? Nuestro cine es tan superior que el gobierno francés ha tenido que recurrir a medidas proteccionistas para evitar que el público francés se decante definitivamente en su favor.

Podemos resumir todo eso en una frase que no hemos repetido mucho, al menos hasta el 11 de septiembre, pero que desde siempre latía en nuestros corazones: somos más civilizados que el resto del mundo, el Viejo Mundo, como solíamos decir con un toque de desdén. Representamos las más elevadas aspiraciones de todos los seres humanos, no sólo de los norteamericanos. Somos los líderes del mundo libre, porque somos el país más libre del mundo y los demás esperan de nosotros el liderazgo y que mantengamos bien alta la bandera de la libertad y la civilización.

Todo lo anterior lo he dicho en serio, sin asomo de ironía. Estoy profundamente convencido de que esa idea de la «poquedad» del resto del mundo está profundamente in-

serta en la psique estadounidense, por más que muchos se puedan sentir embarazados por mi presentación e insistan en que no piensan así, en que ellos son (¿me atreveré a decirlo?) más cosmopolitas en sus opiniones. Y es en ese sentido, ante todo, en el que las Torres Gemelas constituyen una metáfora perfecta. Apuntaban a aspiraciones ilimitadas, indicaban nuestros logros tecnológicos y eran como un faro para el mundo entero.

ATAQUE A ESTADOS UNIDOS

> Lo que Estados Unidos saborea ahora es poco comparado con lo que hemos tenido que paladear nosotros durante decenios. Nuestra nación ha estado soportando esa humillación y desprecio durante más de ochenta años.
>
> […] Pero, cuando cae por fin la espada sobre Estados Unidos, después de ochenta años, la hipocresía alza su horrible rostro lamentando las muertes de esos asesinos que han lastimado la sangre, el honor y los lugares sagrados de los musulmanes. Lo menos que se puede decir de esa gente es que son moralmente depravados.
>
> Osama Bin Laden
> 7 de octubre de 2001

Osama Bin Laden no cree que Norteamérica sea hermosa. Cree que los estadounidenses son moralmente depravados. Ahora bien, también hay entre nosotros quienes creen que la mayoría de los norteamericanos son moralmente depravados. Venimos oyendo ese sonsonete desde lo que podríamos llamar la derecha cultural de Estados Unidos. Pero aunque las críticas de la derecha cultural estadounidense y las de Osama Bin Laden se solapen hasta cierto punto en lo que concierne a las costumbres cotidianas, la denuncia fundamental de Bin Laden se refiere a lo que califica de hipocresía en la arena mundial. En eso son bien pocos los estadounidenses que coincidirían en su apreciación, e incluso quienes pudieran pensar algo semejante aportarían matices que Bin Laden consideraría irrelevantes e inaceptables.

Ésta fue una de las grandes conmociones que provocó el 11 de septiembre en los estadounidenses. Había en el mundo personas capaces de negar que la actuación y las razones de Estados Unidos en la arena mundial estuvieran guiadas por la buena fe. ¿Cómo era posible que personas que tenían menos de todo dudaran de que los que tenían más de todo se lo habían ganado con su propio esfuerzo? La desfachatez moral de Bin Laden sorprendió a los estadounidenses, que la juzgaron exasperante.

Evidentemente, Bin Laden no es el primero en realizar este tipo de descalificación, pero sí es el primero que ha sido capaz de transformar su ataque verbal en un ataque físico en suelo estadounidense, cogiendo a Estados Unidos por sorpresa y, por un momento al menos, indefensa. Hasta que sucedió aquello, los estadounidenses podían per-

mitirse ignorar los ataques verbales tan comunes en el mundo de hoy como si se tratara de la cháchara de un demente. Pero los locos se han convertido ahora en delincuentes. Además, esos delincuentes han alcanzado un éxito inicial, y ésa fue la segunda gran conmoción. Se suponía que nuestra posición en el mundo nos permitía ignorar esas críticas, ya que éramos esencialmente invulnerables, y ahora hemos descubierto que no lo somos.

Se ha dicho repetidamente que el mundo no volverá a ser el mismo tras el 11 de septiembre. Creo que se trata de una hipérbole necia. Pero es cierto que la psique estadounidense nunca volverá a ser la misma. Porque una vez que sucede lo impensable, se hace imaginable. Y un asalto directo en suelo norteamericano por una banda dispersa de individuos siempre había sido impensable. Ahora hemos tenido que establecer una Oficina de Seguridad Interna, y tenemos al Pentágono discutiendo si deberían establecer lo que llaman un Mando de Área, una estructura militar restringida hasta ahora a áreas fuera de Estados Unidos y que cubre el resto del mundo, a fin de cubrir también a los propios Estados Unidos.

Sobre todo, nuestro vocabulario se ha llenado de «terroristas». En la década de 1950, el término «comunistas» cobró un uso extensivo. Alcanzaba no sólo a los miembros de los partidos comunistas, no sólo a quienes pensaban de sí mismos o eran considerados por otros como «compañeros de viaje», sino también a quienes mostraban escaso «entusiasmo» en el desarrollo de la bomba de hidrógeno. Ésta fue, después de todo, la acusación específica que llevó a la Comisión de Energía Atómica estadounidense a suspender la acreditación de seguridad de J. Robert Oppenheimer, la misma persona a la que se conocía y se honraba, hasta aquel momento, como «padre de la bomba atómica».

El término «terrorismo» ha recibido ahora el mismo significado expandido. En noviembre contemplé un programa de televisión, «Ley y orden». El guión de aquel episodio en particular giraba en torno al incendio de un edificio en construcción. El trasfondo era que el constructor había recibido el terreno del ayuntamiento, terreno que previamente había sido un parque público atendido por la comunidad, que por ello se oponía a la construcción del edificio. Un grupo de jóvenes, identificados en el filme como «activistas del medio ambiente», decidían quemarlo como protesta. La complicación inesperada fue que, sin que ellos lo supieran, había alguien en el edificio en construcción y resultó muerto en el incendio. Al final, los incendiarios eran detenidos y condenados. La cuestión que quiero resaltar en esa historia trivial es que, a lo largo de todo el programa, se les llamaba repetidamente «terroristas». Sea cual sea la definición de terrorista que adoptemos, resulta una ampliación inaceptable utilizar el término en ese caso. Pero así era empleado, y así se seguirá empleando.

La nuestra es la patria de la libertad, pero actualmente oímos voces en el gobierno, en la prensa, en la población en su conjunto que afirman que se ha concedido demasiada libertad, especialmente a los no ciudadanos, y que los «terroristas» se han aprovechado de nuestra libertad. Por lo tanto, se dice, los privilegios de la libertad deben corregirse con procedimientos que satisfagan nuestra exigencia de seguridad. Nos preocupa al parecer,

por ejemplo, que si se detiene a unos «terroristas» y se les lleva a juicio, puedan tener a su disposición un foro público y quizá no se les condene, o si se les condena, puede que no se les aplique la pena de muerte. Así pues, a fin de asegurar que no suceda ninguna de esas cosas, estamos creando tribunales militares que convocará el presidente, con reglas que él solo establecerá, sin derecho de apelación; tribunales que funcionarán en absoluto secreto, capaces de llegar rápidamente a una conclusión, presumiblemente a una pena de muerte, ejecutada tal vez también en secreto. Al final de cada uno de esos juicios se nos permitirá conocer el nombre de la persona condenada. O quizá ni siquiera eso. Y en nuestra patria de la libertad son muchos los que aplauden esa decisión, muy pocos los que se oponen, y aun éstos sin demasiada convicción.

Consideramos, como hemos afirmado públicamente, que el ataque a Estados Unidos es un ataque a nuestros valores y a la propia civilización que juzgamos monstruoso. Estamos decididos a ganar la guerra mundial contra el terrorismo; contra los terroristas *y contra todos los que les amparan y apoyan*. Estamos decididos a mostrar que pese a ese ataque seguimos y seguiremos siendo la primera potencia mundial. A fin de demostrarlo, nuestro presidente no nos pide que estemos dispuestos a hacer sacrificios individuales, ni siquiera el pequeño sacrificio de pagar más impuestos, sino que sigamos llevando una vida normal. Se espera de nosotros, sin embargo, que aplaudamos sin reservas cuanto hagan nuestro gobierno y nuestras fuerzas armadas, por excesivo que sea.

El alcance de esa exigencia puede constatarse en la denuncia generalizada de aquellos que tratan de «explicar» por qué sucedieron los acontecimientos del 11 de septiembre. La explicación se considera justificación y un respaldo a la práctica del terror. El Consejo Estadounidense de Administradores y Ex Alumnos (ACTA), organización fundada por Lynne Cheney y el senador Joseph Lieberman, publicó en noviembre un folleto titulado «Defender la civilización: cómo están decepcionando a Estados Unidos nuestras universidades y qué se puede hacer al respecto»[2]. En él afirman que «los institutos y facultades universitarias constituyen el eslabón débil de la repuesta estadounidense al ataque». Y prosiguen así su análisis:

> Los profesores raramente mencionan públicamente el heroísmo, raramente discuten las diferencias entre el bien y el mal, el carácter del orden político occidental o las virtudes de una sociedad libre. Sus mensajes públicos andan escasos de patriotismo y cargados de autoflagelación. De hecho, el mensaje que parece oírse desde el mundo académico es: ¡CONDENA PRIMERO A ESTADOS UNIDOS!

Gran parte del folleto está constituida por un apéndice de 117 citas que los autores consideran que confirman sus tesis, entre las cuales se cuentan no sólo las habituales de Noam Chomsky y Jesse Jackson, sino también otras de personas menos habituadas probablemen-

[2] Los autores son Jerry L. Martin y Anne Neal.

te a ese tipo de ataques, como el decano de la Woodrow Wilson School de Princeton y el antiguo viceministro de Asuntos Exteriores. En resumen, que no se paran en barras.

Con ello queda claro que aunque los acontecimientos del 11 de septiembre no lleguen a alterar las realidades geopolíticas básicas del mundo contemporáneo, sí que pueden influir duraderamente sobre la estructura política estadounidense. Cuánto, es algo que está por ver. Parece sin embargo que el desconcierto de los norteamericanos del que hablaba antes –¿por qué ocurrió?, ¿cómo pudo ocurrir?– es un enigma al que no se nos pide responder, al menos por ahora.

Las Torres Gemelas son también una metáfora del ataque a Estados Unidos. Se construyeron con gran habilidad técnica y se suponía que eran inmunes frente a cualquier tipo de catástrofe, accidental o deliberada. Sin embargo, nadie había considerado al parecer que dos aviones cargados de combustible podían estrellarse deliberadamente contra las torres, justamente en el punto de esos edificios, a cuatro quintas partes de su altura, que podía maximizar la destrucción, ni nadie había anticipado que las torres podían colapsar lenta, aplastantemente y a la vista de todos, arrastrando con ellas a otros edificios. Nadie esperaba que los incendios provocados por ese derrumbamiento seguirían ardiendo meses más tarde. Estados Unidos puede que vengue ese ataque, pero no podrá revertirlo. La tecnología resulta ser un blindaje protector no tan perfecto.

ESTADOS UNIDOS Y EL PODER MUNDIAL

> El anticatolicismo, tal como se desarrolló [en Gran Bretaña en el siglo XVIII], cumplía usualmente una función dialéctica, llamando la atención sobre el supuesto despotismo, superstición, opresión militar y pobreza material de los regímenes católicos para poner así de mayor relieve las supuestas libertades anglo-británicas, la supremacía naval y la prosperidad agrícola y comercial, y consecuentemente una modalidad de imperio superior.
>
> Linda Colley[3]

Comienzo con esta cita de Linda Colley para recordar a todos que Estados Unidos no es la primera potencia hegemónica en la historia del moderno sistema-mundo, sino la tercera, y que la hegemonía posee sus propias reglas culturales y vulnerabilidades. Una de esas reglas culturales es que la denigración de los demás es indispensable para mantener la seguridad interna que hace posible el ejercicio efectivo del poder mundial.

No hay nada que blinde más ni mejor que el éxito, y Estados Unidos ha tenido mucho en los últimos doscientos años. El éxito tiene la perniciosa consecuencia de que pa-

---

[3] Linda COLLEY, «Multiple Kingdoms», *London Review of Books* (19 de julio de 2001), p. 23.

rece generar casi inevitablemente la convicción de que durará eternamente, y no es buena guía para una política inteligente. El fracaso al menos obliga a la reflexión; el éxito raramente tiene ese benéfico efecto.

Hace cincuenta años, la hegemonía estadounidense en el sistema-mundo se basaba en una combinación de eficiencia productiva (que superaba de lejos a cualquier rival), una agenda política mundial calurosamente apoyada por sus aliados en Europa y Asia y la superioridad militar. Ahora, la eficiencia productiva de las empresas estadounidenses se enfrenta a una competencia muy seria, que proviene sobre todo de las empresas de sus mejores aliados. Como consecuencia, la agenda política mundial de Estados Unidos ya no es tan calurosamente apoyada, y se ve a menudo claramente contestada hasta por sus aliados, especialmente debido a la desaparición de la Unión Soviética. Lo que le queda por el momento intacta es su superioridad militar.

Conviene detenerse en los objetivos de la política exterior estadounidense, tal como la han llevado a cabo los sucesivos gobiernos durante los últimos cincuenta años. Evidentemente, Estados Unidos ha tenido que preocuparse en el pasado por las amenazas procedentes de gobiernos que consideraba hostiles o al menos inamistosos hacia los intereses estadounidenses. En ello no hay nada erróneo o excepcional, ya que lo mismo se puede decir de la política exterior de cualquier Estado en el sistema-mundo moderno, especialmente si se trata de un Estado poderoso. La cuestión es cómo decidió Estados Unidos que podía superar estas amenazas.

Durante las décadas de 1950 y 1960, Estados Unidos parecía ser tan fuerte que podía disponer, sin demasiada dificultad y con un uso mínimo de la fuerza, que los gobiernos inamistosos fueran neutralizados (lo que llamábamos «contención») o, en el caso de gobiernos más débiles, derrocados por fuerzas internas apoyadas disimuladamente por el gobierno estadounidense, e incluso ocasionalmente por una pizca de política de cañoneras al viejo estilo.

La neutralización fue la táctica empleada frente al mundo comunista. Estados Unidos no intentó derrocar los regímenes de la Unión Soviética o sus satélites de Europa central y oriental. Básicamente no lo intentó porque su capacidad militar no le permitía lograrlo frente a la natural resistencia del gobierno soviético. En lugar de ello, el gobierno estadounidense llegó a un acuerdo tácito con el soviético de que ni siquiera lo intentaría, con tal de que la Unión Soviética se comprometiera a no tratar de ampliar su zona de influencia, lo que se conoce como acuerdo de Yalta. Si se duda de la realidad de ese acuerdo, basta pensar en la actitud estadounidense frente a los acontecimientos que tuvieron lugar en 1953 en la República Democrática Alemana, en 1956 en Hungría, en 1968 en Checoslovaquia y en 1981 en Polonia.

Estados Unidos, no obstante, pudo imponer su voluntad en el resto del mundo, y lo hizo sin ningún tipo de escrúpulos. Pensemos en Irán en 1953, Guatemala en 1954, Líbano en 1956, la República Dominicana en 1965, Indonesia en 1965-1967 y Chile en 1973. El gol-

pe del general Pinochet en este último país contra el gobierno libremente elegido de Salvador Allende, con el apoyo activo del gobierno estadounidense, tuvo lugar también un 11 de septiembre. No puedo saber si Osama Bin Laden o sus seguidores eran conscientes de esa coincidencia de fechas, pero en cualquier caso se trata de una coincidencia simbólica que mucha gente, especialmente en América Latina, no habrá pasado por alto. También apunta a una metáfora más de las Torres Gemelas, aquel maravilloso logro tecnológico. Resulta que los avances tecnológicos se pueden copiar y se copian. En Malasia se habían copiado ya arquitectónicamente, y en Shanghai se está construyendo ahora un rascacielos aún más alto. Y también se pueden copiar los símbolos. Ahora tenemos dos aniversarios a conmemorar cada 11 de septiembre, lamentando sus víctimas.

En la década de 1970 los métodos de la política exterior estadounidense cambiaron, o tuvieron que cambiar. Chile fue el último ejemplo importante en el que Estados Unidos pudo imponer tan arrogantemente sus preferencias a otros gobiernos (no cuento los casos de Grenada o Panamá, países demasiado pequeños como para contar con una defensa militar seria). Lo que dio lugar a ese cambio fue el final del dominio económico de Estados Unidos en la economía-mundo, combinado con su derrota militar en Vietnam. La realidad geopolítica se había modificado: el gobierno estadounidense ya no podía concentrarse en mantener, y menos aún expandir, su poder; su objetivo fundamental fue a partir de entonces impedir una erosión demasiado rápida de éste, tanto en la economía-mundo como en el terreno militar.

En la economía-mundo, Estados Unidos sentía en su nuca no sólo el cálido aliento de sus competidores de Europa occidental y Japón, sino también el aparente éxito de las políticas «desarrollistas» en muchos países del mundo, diseñadas expresamente para restringir la posibilidad de que los países del centro acumularan capital a expensas de los de la periferia. Conviene recordar que las Naciones Unidas declararon la década de 1970 como «década del desarrollo». En aquella época se habló mucho de la creación de un «nuevo orden económico internacional», y en la UNESCO, de crear un «nuevo orden internacional en la información». También tuvieron lugar entonces las dos famosas subidas de precios de la OPEP, que desataron oleadas de pánico en el público norteamericano.

La reacción de Estados Unidos frente a todas esas acometidas fue de una ambigua incomodidad, cuando no de radical oposición. Desencadenó un contraataque global, que comprendía la defensa agresiva del neoliberalismo y el llamado «Consenso de Washington», la transformación del GATT en la Organización Mundial del Comercio, los encuentros de Davos y la difusión del concepto de globalización, con su corolario TINA [*There Is No Alternative:* no hay alternativa]. Esencialmente, estos esfuerzos combinados equivalían a un desmantelamiento de las políticas «desarrollistas» en todo el mundo, y en particular, por descontado, en las zonas periféricas de la economía-mundo. A corto plazo, esto es, durante las décadas de 1980 y 1990, esa contraofensiva desencadenada por el gobierno estadounidense pareció gozar de cierto éxito.

Estas políticas en el frente de la economía-mundo se vieron acompañadas por una persistente esfuerzo militar a escala mundial, que cabe resumir como «política de antiproliferación». Cuando Estados Unidos se hizo con las primeras bombas atómicas, en 1945, estaba decidido a mantener el monopolio de esas armas tan potentes. Sólo estaba dispuesto a compartir ese monopolio con su fiel socio menor, Gran Bretaña, pero eso era todo. Como sabemos, las demás «grandes potencias» simplemente ignoraron esa pretensión. Primero la Unión Soviética y luego Francia y China consiguieron su propio arsenal nuclear. Más tarde fue la India y después Pakistán. También lo logró el gobierno sudafricano partidario del *apartheid,* sin admitirlo, no obstante, hasta que no tuvo más remedio que ceder el poder a un gobierno más democrático de la mayoría negra, asegurándose previamente de que esa tecnología bélica quedara convenientemente desmantelada. Y asimismo Israel, aunque siempre lo ha negado públicamente. Además están las cuasi potencias nucleares, si es que siguen en esa categoría del «casi», esto es, Corea del Norte, Irán, Iraq (cuyas instalaciones fueron bombardeadas en la década de 1980 por Israel a fin de asegurarse de que no saliera del «casi»), Libia y quizás Argentina. No hay que olvidar los países de la ex Unión Soviética que heredaron la capacidad nuclear, Ucrania, Bielorrusia y Kazajistán. A eso hay que añadir otras tecnologías letales como las armas biológicas y químicas, mucho más fáciles de fabricar, almacenar y emplear, de las que no estamos seguros cuántos países disponen en mayor o menor cantidad.

Estados Unidos ha mantenido una política muy simple: por las buenas o por las malas, empleando la fuerza o recurriendo al soborno, pretendía impedir a cualquier país el acceso a esas armas. Es obvio que ha fracasado en el intento, pero sus esfuerzos en los últimos años han frenado al menos el proceso de proliferación. Hay otra trampa en la política estadounidense. Al mismo tiempo que alienta la firma de tratados internacionales de no proliferación, procura no verse limitada apenas por tales restricciones. El gobierno estadounidense ha dejado claro que ignorará esas restricciones siempre que lo juzgue necesario, mientras condena estentóreamente a cualquier otro gobierno que trate de hacer lo mismo.

Como plan, la no proliferación parece condenada al fracaso, no sólo a largo plazo sino también a medio plazo. Pero ahí se da también una cuestión moral/política. Estados Unidos confía en sí mismo pero en nadie más. El gobierno estadounidense pretende inspeccionar las instalaciones norcoreanas para comprobar si se están violando las normas, pero no ha ofrecido a la ONU ni a ningún otro el derecho a inspeccionar las instalaciones estadounidenses. Presupone que empleará esas armas con prudencia y en defensa de la libertad (un concepto que parece coincidir con el de los intereses estadounidenses), y que cualquier otro podría utilizarlas contra la libertad (identificada también en este caso con los intereses estadounidenses). Personalmente, yo no creo que ningún gobierno vaya a emplear esas armas con prudencia, y me haría feliz contemplar su des-

aparición, pero no creo que eso se pueda alcanzar en el sistema interestatal actual, así que me abstengo de moralizar sobre esa cuestión, para no hacerme reo de hipocresía, y aunque un neorrealista escéptico (categoría que probablemente me incluye) diría que todos los gobiernos son hipócritas, la moralina suena malamente cuando se desea conseguir apoyo en otros países sobre la base de la supuesta virtud propia.

ESTADOS UNIDOS: IDEALES O PRIVILEGIOS

> Sugerir que ya se ha alcanzado la civilización universal supone permanecer voluntariamente ciego frente a la realidad actual y, lo que es peor, trivializar ese objetivo y obstaculizar la materialización futura de una genuina universalidad.
>
> Chinua Achebe[4]

> La oposición entre globalización y tradiciones locales es falsa: la globalización resucita de por sí las tradiciones locales, las hace literalmente medrar, y por eso es por lo que lo contrario de la globalización no son las tradiciones locales, sino la *universalidad*.
>
> Slavoj Žižek[5]

El tema de Estados Unidos y el poder mundial se puede resumir en muy pocas palabras en este momento. No creo que Estados Unidos y los estadounidenses sean culpables de todas las miserias e injusticias del mundo; sólo creo que son sus principales beneficiarios, y ése es el problema fundamental de Estados Unidos como nación en un mundo de naciones.

A los estadounidenses, especialmente si son políticos o periodistas, les gusta hablar de nuestros ideales. Un anuncio publicitario del muy vendido libro de Chris Matthews *Now, Let Me Tell You What I Really Think [Ahora déjenme decirles lo que yo pienso realmente]* ofrece este ejemplo: «Si se piensa bien, los estadounidenses somos diferentes. Esa palabra, "libertad", no está sólo en nuestros documentos, sino en nuestra alma de cowboy». «Alma de cowboy»; no podría decirse mejor. Nuestros ideales son quizás algo especiales, pero la misma gente que nos lo recuerda no quiere hablar de nuestros privilegios, que quizá sean también algo especiales. De hecho, esa gente denuncia a quienes hablan de ellos. Pero ideales y privilegios van juntos; puede parecer que están en conflicto, pero se presuponen mutuamente.

No seré yo quien denigre los ideales estadounidenses. Me parecen maravillosos y hasta estimulantes. Los aprecio, los invoco y los fomento. Tomemos como ejemplo la

---

[4] Chinua ACHEBE, *Home and Exile,* Nueva York, Anchor Books, 2000, p. 91.
[5] Slavoj ŽIŽEK, *On Belief,* Nueva York, Routledge, 2001, p. 152.

Primera Enmienda de nuestra Constitución[6], que se recuerda debidamente en todas las ceremonias al uso como materialización de los ideales estadounidenses. Recordemos dos cosas acerca de esa Primera Enmienda: no estaba en la Constitución original, lo que significa que no se consideró como un principio fundacional; y los sondeos de opinión pública han mostrado a menudo que una mayoría de la población estadounidense modificaría, disminuiría o incluso eliminaría esas garantías, en todo o en parte, hasta en los llamados tiempos ordinarios. Si, por el contrario, estamos inmersos en una «guerra» como la «guerra contra el terrorismo», no cabe pensar que el gobierno ni el pueblo estadounidense estén dispuestos a defender esos ideales, y ni siquiera se puede confiar en que el Tribunal Supremo los ampare en una «emergencia». Tal defensa se deja en gran medida en manos de una organización con frecuencia tímida que no cuenta con el apoyo más que de una minoría de la población, la Unión Norteamericana de Libertades Civiles (ACLU), siendo la pertenencia a ella a menudo invocada como razón para no votar a alguien en las elecciones generales. Así pues, estoy a favor de las libertades de expresión, religión y demás, pero a veces me pregunto si Estados Unidos lo está también verdaderamente. La razón para ello no radica desde luego en que al pueblo estadounidense le falte un toque volteriano, sino en que a veces tememos que nuestros privilegios estén en peligro de erosión o desaparición. Una vez más, los estadounidenses no somos una excepción al respecto, sino sólo más poderosos y con más privilegios. Los estadounidenses son más libres para sostener sus ideales porque también lo son para ignorarlos. Tienen la posibilidad de hacer caso omiso de sus «almas de *cowboy*».

La cuestión a la que se enfrentan es en realidad la siguiente: si la hegemonía estadounidense está en lento declive, como yo creo que está fuera de duda, ¿perderemos nuestros ideales porque tengamos menos poder para hacer caso omiso de ellos? ¿Cercarán nuestras almas de cowboy con una alambrada de espino nuestro rancho nacional a fin de mantener nuestros privilegios en peligro de declive, como si no pudieran escapársenos a través de él? Déjenme sugerir otra metáfora en relación con las Torres Gemelas: las torres derruidas se pueden reconstruir; ¿pero las reconstruiremos del mismo modo, con la misma seguridad de que estamos alcanzando las estrellas y haciendo lo que es debido, con la misma certeza de que serán vistas como un faro para el mundo? ¿O se reconstruirán de otro modo, tras una cuidadosa reflexión sobre lo que realmente necesitamos y lo que es realmente deseable y posible para nosotros?

¿Y quiénes somos nosotros? Siguiendo los razonamientos del fiscal general Ashcroft, secundado por muchos otros en el gobierno, en la prensa y en el pueblo en general, «nosotros» ya no se refiere a cualquiera que viva en Estados Unidos, ni siquiera a los resi-

---

[6] «El Congreso no elaborará ninguna ley al respecto del establecimiento de una religión, ni que prohíba el libre ejercicio de las mismas; ni recortando la libertad de expresión o de prensa; ni el derecho de la gente a reunirse pacíficamente y a dirigirse al gobierno exponiéndole sus quejas» [N. del T.].

dentes legales, sino tan sólo a los ciudadanos estadounidenses. Y podemos preguntarnos si ese «nosotros» no puede estrecharse más aún en un próximo futuro. Como indica acertadamente Zizek, la globalización no es lo opuesto al localismo, sino que lo realimenta, especialmente el localismo de los poderosos. El «nosotros» no parece ser de ningún modo el *Homo sapiens sapiens*. ¿Es el *Homo* entonces tan *sapiens*?

ESTADOS UNIDOS: DE LA SEGURIDAD A LA INCERTIDUMBRE

> La revolución de Darwin habría de resumirse como la sustitución de la esencia por la variación como categoría central de la realidad de la naturaleza [...], lo que puede causar más trastorno que una total inversión, o «gran papirotazo», a nuestra concepción de la realidad: en el mundo de Platón, la variación es accidental, mientras que las esencias gozan de mayor realidad; en el de Darwin, por el contrario, consideramos la variación como definitoria de la realidad concreta, mientras que los promedios (lo más parecido operacionalmente en ese enfoque a las «esencias») se convierten en abstracciones mentales.
>
> Stephen J. Gould[7]

> Lo posible es más rico que lo real.
>
> En efecto, la naturaleza nos presenta la imagen de la creación, de la imprevisible novedad.
>
> Ilya Prigogine[8]

El presidente Bush ha prometido al pueblo estadounidense seguridad para el futuro, pero eso es algo que está totalmente fuera de su alcance. El futuro de Estados Unidos y del mundo, a corto plazo pero sobre todo a medio plazo, es totalmente incierto. La certeza puede ser deseable si uno piensa en sus propios privilegios, pero menos si se piensa que esos privilegios están destinados a declinar y hasta a desaparecer. Y si fuera inevitable que los Osama Bin Laden de este mundo lleguen a prevalecer en todos los terrenos, ¿a quién le interesaría esa certeza?

Vuelvo ahora a la pregunta que planteé antes como uno de los enigmas que atenazan ahora a los estadounidenses: ¿qué hay que hacer, qué se puede hacer a fin de que una acontecimiento como el del 11 de septiembre no vuelva a repetirse nunca? Se nos ofrece como respuesta que el ejercicio de una fuerza abrumadora por parte del gobier-

---

[7] Stephen J. GOULD, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin,* Nueva York, Three Rivers Press, 1996, p. 41.

[8] Ilya PRIGOGINE, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature,* Nueva York, Free Press, 1997, p. 72.

no estadounidense, militar ante todo, será una garantía. Nuestros líderes son lo bastante prudentes para recordarnos que eso llevará algún tiempo, pero no vacilan en darnos seguridades a medio plazo. Por el momento, el pueblo estadounidense parece dispuesto a concederles crédito y comprobar la veracidad de esa hipótesis. Si el gobierno estadounidense recibe críticas en este momento, vienen en su mayoría de quienes creen que la acometida de su poder militar es todavía demasiado tímida. Hay importantes grupos que presionan al gobierno estadounidense para que vaya mucho más lejos, atacando militarmente a Iraq, y hay quien añade Irán, Siria, Sudán, Palestina, Corea del Norte… ¿Por qué no también Cuba? Hay incluso quienes dicen que los generales reticentes deben pasar al retiro y dejar vía expedita a otros guerreros más jóvenes y más valerosos. Hay quienes creen que su papel consiste en precipitar el Armagedón.

Hay dos maneras de argumentar en contra: una es que Estados Unidos no puede vencer en semejante conflagración mundial, y otra es que podría no desear cargar con las consecuencias morales, en primer lugar por sí mismos, o verse obligado a ello. Afortunadamente, no hay que elegir entre realismo e idealismo; no disminuye en nada nuestros valores morales el que los corrobore el más elemental sentido común.

Tras la guerra de Secesión, Estados Unidos tardó unos ochenta años en alcanzar su destino manifiesto; durante todo ese tiempo no quedaba del todo claro si prefería ser un poder aislacionista o imperialista. Y cuando en 1945 logró finalmente la hegemonía en el sistema-mundo, cuando, con palabras de Shakespeare, no sólo había alcanzado la grandeza, sino que se veía impulsado por ésta, el pueblo estadounidense comprobó que no estaba del todo preparado para el papel que tenía que desempeñar en ese momento. Tardamos treinta años en aprender cómo «asumir nuestras responsabilidades» en el mundo. Y precisamente cuando habíamos culminado ese aprendizaje, resulta que nuestra hegemonía comienza a ser cosa del pasado.

Hemos pasado estos últimos treinta años insistiendo altisonantemente en que somos todavía hegemónicos y todos deben reconocerlo así. Cuando se es verdaderamente hegemónico no hay por qué repetirlo tanto. Hemos despilfarrado los últimos treinta años. Lo que Estados Unidos necesita ahora es aprender a vivir en esta nueva realidad, sabiendo que ya no tiene el poder de decidir unilateralmente lo que es bueno para todos. Puede que ni siquiera esté en condiciones de decidir unilateralmente lo que es bueno para sí mismo. Tiene que llegar a un arreglo con el mundo. No es con Osama Bin Laden con quien hay que dialogar, sino en primer lugar con nuestros amigos y aliados, con Canadá y México, con Europa, con Japón… Y una vez que nos hayamos acostumbrado a oírles y a creer que también ellos tienen ideales e intereses, ideas, esperanzas y aspiraciones, entonces y sólo entonces estaremos quizá en condiciones de dialogar con el resto, esto es, con la mayoría del mundo.

Este diálogo, cuando lleguemos a emprenderlo, no será fácil, y puede que ni siquiera sea agradable, ya que se nos exigirá que renunciemos a algunos privilegios y nos atengamos a nuestros ideales. Nos pedirán que aprendamos. Hace cincuenta años, el gran

poeta y político Léopold Sédar Senghor pidió al mundo entero que acudiera al «rendez-vous du donner et du recevoir» [«cita del dar y el recibir»]. Los estadounidenses saben qué tienen que dar en ese encuentro, ¿pero son conscientes de algo que deseen recibir?

Estos días se nos pide que volvamos a los valores espirituales, pero como si siempre los hubiéramos observado. ¿Pero cuáles son esos valores? Dejénme que se los recuerde; en la tradición cristiana se dice: «Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de Dios» (Mateo, 19, 24); en la judía, Hillel nos dice: «Haz a los demás lo que quisieras que a ti te hagan»; y en la musulmana, «¿O crearon ellos los cielos y la Tierra? No, no tienen certeza» (Corán, 52.36). ¿Son esos nuestros valores?

Obviamente, no existe una tradición única de valores estadounidenses; hay, como siempre ha habido, muchos Estados Unidos, y cada uno de nosotros recuerda y apela a la que prefiere. La Norteamérica del esclavismo y el racismo, la del individualismo de la frontera y sus forajidos, la de los magnates ladrones y sus hijos filántropos, la de los sindicalistas *wobblies* y los disturbios de Haymarket[9], conmemorados en el mundo entero excepto Estados Unidos, todas esas Norteaméricas están profundamente insertas en las tradiciones estadounidenses y todavía conservamos mucho de ellas.

La antigua esclava Sojourner Truth y su pregunta al Congreso Nacional de Mujeres en 1851: «¿Es que no soy yo acaso una mujer?», forman parte de la tradición estadounidense, pero también son parte de ella las sufragistas del siglo XIX que pedían el derecho de voto con el fin de equilibrar el de los negros e inmigrantes. Tanto la bienvenida a los inmigrantes como su rechazo, tanto la unidad de la nación en su resolución patriótica como la objeción al servicio militar son tradiciones estadounidenses, así como la igualdad y la desigualdad; de forma que no resulta fácil definir su esencia. Como nos

---

[9] Los disturbios de Haymarket Square se produjeron los días 3 y 4 de mayo de 1886 en Chicago. El día 3 de mayo, durante la realización de una huelga en la McCormick Harversting Machine Company, una persona había sido asesinada y otras habían resultado heridas por la policía que intentaba proteger a los esquiroles de los piquetes de los trabajadores. Esta huelga había sido convocada dentro de la campaña por el reconocimiento de la jornada de ocho horas, organizada por los sindicatos estadounidenses. Como respuesta a estos hechos, se convocó en Haymarket Square un mitin para protestar contra la violencia policial. El acto se desarrollo sin incidentes hasta que la policía intentó dispersarlo. En ese momento, alguien nunca identificado arrojó una bomba de dinamita que mató a siete policías e hirió a otros sesenta. A continuación, se intercambiaron disparos entre la policía y los manifestantes. Como consecuencia de todo ello, August Spies y otros siete líderes obreros anarquista fueron acusados de asesinato, alegándose que habían organizado el atentado o ayudado al ejecutor desconocido del mismo; su vinculación con éste nunca fue demostrada. Spies y otros tres dirigentes obreros fueros ahorcados el 11 de septiembre de 1887; otro se suicidó y los tres restantes fueron perdonados en 1893 por el gobernador de Illinois, John Peter Altgeld. La clase obrera, salvo en Estados Unidos, conmemora anualmente estos acontecimientos el 1.º de mayo [N. del T.].

recuerda Gould, el núcleo de la realidad es la variación y las diferencias, no la esencia; y la cuestión es si éstas disminuyen, se incrementan o permanecen invariables. En este momento, a mí me parecen excepcionalmente grandes.

Osama Bin Laden quedará pronto olvidado, pero el tipo de violencia política que llamamos terrorismo seguirá acompañándonos durante los próximos treinta o cincuenta años. El terrorismo es con seguridad una forma muy poco eficaz de cambiar el mundo; es contraproducente y provoca una reacción de signo contrario que a menudo aniquila a sus protagonistas. Pero aun así seguirá existiendo. Si Estados Unidos sigue relacionándose con el mundo mediante una aserción unilateral de que representa la civilización, ya sea en la forma de un repliegue aislacionista o de un intervencionismo activo, no podrá vivir en paz con el mundo y, por lo tanto, tampoco vivirá en paz consigo mismo. Lo que hacemos al mundo nos lo hacemos a nosotros mismos. ¿Puede la patria de la libertad y del privilegio, siquiera en su declive, aprender a tratar a los demás como iguales? ¿Y podemos tratarnos como iguales en el sistema-mundo si no nos tratamos como iguales dentro de nuestras propias fronteras?

¿Qué podemos hacer ahora? Yo puedo tener mis preferencias, como cada uno de ustedes, pero nadie puede predecir qué haremos. De hecho, es una gran suerte que no podamos estar seguros de ninguno de esos futuros proyectados. Esto nos reserva lo posible, que es más rico que lo real, nos reserva la novedad impredecible. Hemos entrado en una época terrible, de conflictos y maldades que nos resulta difícil imaginar, pero a la que, tristemente, nos podemos acostumbrar rápidamente. Es fácil que nuestra sensibilidad se endurezca en la lucha por la supervivencia, y sea mucho más difícil salvar nuestra «alma de *cowboy*». Pero al final del proceso queda la posibilidad, que no cabe confundir con certeza, de un mundo mucho más racional, más igualitario y más democrático, de una universalidad resultante del dar y del recibir; algo, como hemos dicho, opuesto a la globalización en curso.

La última metáfora relacionada con las Torres Gemelas es que esas estructuras eran, son y serán una opción a elegir. Habrá que elegir construirlas y ya ahora estamos decidiendo si reconstruirlas o no. Los factores que hay que tener en cuenta en esas opciones fueron, son y serán muchas, muchísimas. Estamos reconstruyendo Estados Unidos. El mundo está reconstruyendo el mundo, y también son muchísimos los factores que hemos de considerar en esas opciones. ¿Podemos mantener nuestro rumbo en medio de la incertidumbre de que el mundo que tenemos por delante es sólo uno de los miles de mundos alternativos que podríamos crear, y que el mundo que estaremos construyendo en los próximos treinta o cincuenta años puede ser mejor o no, puede reducir o no la contradicción actual entre nuestros ideales y nuestros privilegios? *In-sha 'A-llah.*



XXXI Nuevas revueltas contra el sistema

Muchos de mis escritos han analizado los movimientos antisistémicos clásicos, la denominada vieja izquierda. He sostenido que estos movimientos fueron desafiados de modo fundamental en la revolución mundial de 1968. Este capítulo constituye un intento de evaluar la historia de los movimientos antisistémicos desde 1968.

Acuñé el término «movimiento antisistémico» durante la década de 1970 con el fin de disponer de una formulación que agrupara los dos tipos específicos de movimiento popular existentes analítica e históricamente, los cuales además habían rivalizado entre sí de innumerables formas: los reconocidos bajo las denominaciones de movimiento «social» y de movimiento «nacional». Los movimientos sociales fueron concebidos primordialmente como partidos socialistas y sindicatos; intentaban intensificar la lucha de clases en el interior de cada uno de los Estados contra la burguesía o los patronos. Los movimientos nacionales eran aquellos que combatían por la creación de un Estado nacional, bien combinando unidades políticas separadas que se consideraba que formaban parte de una nación –como aconteció, por ejemplo, en Italia–, bien logrando la secesión de Estados considerados imperiales y opresivos por la nacionalidad en cuestión, como sucedió, por ejemplo, con las colonias de África o Asia.

Ambos tipos de movimiento emergieron como estructuras burocráticas significativas durante la segunda mitad del siglo XIX y se hicieron más fuertes con el paso del tiempo. Ambos tendieron a conceder prioridad a sus objetivos sobre cualquier otro objetivo político y, específicamente, frente a los de su rival social o nacional. Esta tendencia acabó con frecuencia en duras denuncias recíprocas. Ambos tipos apenas cooperaron políticamente y, cuando lo hicieron, tendieron a contemplar tal cooperación como una táctica temporal y no como una alianza fundamental. Sin embargo, la historia de estos movimientos entre 1850 y 1970 revela una serie de características comunes.

- La mayoría de los movimientos socialistas y nacionalistas se proclamaron repetidamente como «revolucionarios», es decir, se declararon partidarios de que se produjeran transformaciones fundamentales en las relaciones sociales. Es cierto que ambos tipos albergaron en su seno habitualmente un ala, en ocasiones constituida como una organización independiente, que abogaba por un planteamiento más gradualista y que, por lo tanto, renunciaba a la retórica revolucionaria. En general, sin embargo, inicialmente —y con frecuencia durante muchas décadas— quienes ocupaban el poder contemplaron a todos estos movimientos, incluso aquellos que presentaban un perfil más moderado, como amenazas para su estabilidad o, incluso, para la propia supervivencia de sus estructuras políticas.
- En segundo lugar, ambas variantes fueron en un principio políticamente muy débiles y tuvieron que librar una ardua batalla meramente para asegurarse su existencia. Ambos tipos de movimiento fueron reprimidos o puestos fuera de la ley por sus gobiernos, sus líderes fueron arrestados y sus miembros sufrieron con frecuencia la violencia sistemática desplegada por el Estado o por fuerzas privadas. Muchas de las versiones primigenias de estos movimientos fueron totalmente destrozadas.
- En tercer lugar, durante las tres últimas décadas del siglo XIX ambos tipos de movimiento protagonizaron una serie paralela de grandes debates sobre estrategia que incluyeron a aquellos cuyas perspectivas se hallaban «orientadas hacia el Estado» contra quienes consideraban a éste como un enemigo intrínseco e insistían en la transformación individual. En el campo de los movimientos sociales, este debate enfrentó a marxistas y anarquistas; en el de los movimientos nacionales, los partidarios del nacionalismo político se contrapusieron a quienes propugnaban un nacionalismo cultural.
- Lo que sucedió históricamente en estos debates —y ésta constituye la cuarta similitud— fue que quienes sostenían la posición «orientada hacia el Estado» vencieron. El argumento decisivo en cada uno de los casos fue que la fuente inmediata de poder real se localizaba en el aparato estatal y que cualquier intento de ignorar su centralidad política estaba condenado al fracaso, ya que el Estado suprimiría exitosamente cualquier avance conseguido en pos del anarquismo o el nacionalismo cultural. A finales del siglo XIX, estos grupos enunciaron la denominada estrategia en dos fases: primero, conquistar el poder en el interior de la estructura estatal; después, transformar el mundo. Esto fue cierto tanto para los movimientos sociales como para los nacionales.
- La quinta característica común resulta menos obvia, pero no es menos real. Los movimientos socialistas incluyeron frecuentemente la retórica nacionalista en sus argumentos, mientras que el discurso nacionalista tuvo a menudo un componente social. El resultado fue que la indistinción entre ambas posiciones fue mayor de lo que jamás reconocieron sus partidarios. Se ha observado en repetidas ocasiones que en Europa los movimientos socialistas desempeñaron habitualmente un papel

más eficaz como fuerza de integración nacional que los conservadores o que el propio Estado; por su parte, los partidos comunistas que tomaron el poder en China, Vietnam y Cuba funcionaron claramente como movimientos de liberación nacional. Concurrieron dos razones para que esto fuera así. En primer lugar, el proceso de movilización obligó a ambos grupos a intentar atraer a sectores cada vez más importantes de la población a sus respectivos campos, para lo cual fue de utilidad la ampliación del alcance de su retórica. En segundo lugar, sin embargo, los líderes de ambos movimientos reconocieron, con frecuencia inconscientemente, que su enemigo común era el sistema existente y que, por lo tanto, tenían más en común entre sí que lo que se desprendía de sus pronunciamientos públicos.

- Los procesos de movilización popular desplegados por ambos tipos de movimiento fueron básicamente muy similares. Ambos comenzaron a actuar, en la mayoría de los países, como pequeños grupos a menudo formados por un puñado de intelectuales a los que se sumaba un reducido número de militantes provenientes de otros estratos sociales. Aquellos que tuvieron éxito lo habían conseguido porque se habían asegurado mediante largas campañas de educación y organización bases populares seguras, conformadas por círculos concéntricos de militantes, simpatizantes y partidarios pasivos. Cuando el círculo exterior de partidarios crecía lo suficiente para que los militantes operasen, según la frase de Mao Tse-Tung, como pez en el agua, los movimientos se convertían en serios contendientes por el poder político. Deberíamos indicar también, por supuesto, que los grupos que se denominaban a sí mismos «socialdemócratas» tendieron a ser fuertes fundamentalmente en los Estados localizados en el centro de la economía-mundo capitalista, mientras que aquellos que se describían como movimientos de liberación nacional florecieron por lo general en las zonas periféricas y semiperiféricas de la misma. Esta última característica también fue cierta de los partidos comunistas. La razón parece obvia. Aquellos que se hallaban en las zonas más débiles entendían que la lucha por la igualdad dependía de que pudieran hacerse con el control de las estructuras estatales de las potencias imperiales, con independencia de que éstas ejercieran un dominio directo o indirecto. Quienes se encontraban en las zonas del centro ya se hallaban en Estados fuertes. Para que su lucha por la igualdad progresase, tenían que arrancar el poder a sus propios estratos dominantes. Pero precisamente porque tales Estados eran fuertes y ricos, la insurrección constituía una táctica implausible y estos partidos optaron por utilizar la ruta electoral.
- La séptima característica común es que ambos tipos de movimiento lucharon con la tensión que enfrentaba la «revolución» y la «reforma» como modos básicos de transformación. Un discurso interminable ha girado en torno a este debate en ambos movimientos, pero ambos, a fin de cuentas, se basaron en una lectura errónea de la realidad. Los revolucionarios no fueron en la práctica muy revolucionarios y

los reformistas no siempre fueron reformistas. Ciertamente, la diferencia existente entre estos dos planteamientos perdió paulatinamente su nitidez inicial a medida que los movimientos recorrieron sus trayectorias políticas. Los revolucionarios tuvieron que efectuar muchas concesiones para sobrevivir. Los reformistas aprendieron que las sendas hipotéticamente legales hacia el cambio se hallaban con frecuencia firmemente bloqueadas en la práctica y que se requería la fuerza, o al menos la amenaza de la misma, para superar esas barreras. Los denominados movimientos revolucionarios habitualmente llegaron al poder como consecuencia de la destrucción de las autoridades existentes provocada por la guerra antes que gracias a su propia capacidad insurreccional. Como se dijo que afirmaron los bolcheviques en la Rusia de 1917, «el poder estaba tirado en las calles». Una vez instalados en el poder, los movimientos intentaron permanecer en él, con independencia de cómo lo hubieren obtenido; con frecuencia esto requirió sacrificar la militancia así como la solidaridad con las fuerzas amigas presentes en otros países. El apoyo popular a estos movimientos fue inicialmente idéntico, sin importar si habían ganado en las urnas o triunfado por las armas: las mismas danzas en las calles celebraban su toma del poder tras un largo periodo de lucha.

- Finalmente, ambos movimientos se enfrentaron al problema de implementar la mencionada estrategia en dos fases. Una vez que se completó la «fase uno», y habían llegado al poder, sus seguidores esperaron que estos movimientos cumplieran la promesa contenida en la fase dos: transformar el mundo. Lo que descubrieron, si es que no lo sabían de antemano, fue que el poder estatal era más limitado de lo que habían pensado. Cada Estado se halla constreñido por el hecho de que forma parte del sistema interestatal, en el cual la soberanía de ninguno de los Estados que lo componen es absoluta. Cuanto más tiempo permanecían en el poder esos movimientos, más parecían posponer la realización de sus promesas; los cuadros de un movimiento militante movilizador se convertían en funcionarios del partido en el poder. Sus posiciones sociales se transformaban y así, de modo inevitable, lo hacían sus psicologías individuales. Lo que se conocía en la Unión Soviética como la *nomenklatura* parecía emerger, en alguna forma, en cada uno de los Estados en el que un movimiento se hacía con el control del mismo, es decir, surgía una casta privilegiada de funcionarios superiores, que disponía de más poder y más riqueza real que el resto de la población. Al mismo tiempo, a los trabajadores ordinarios se les ataba a su herramienta de trabajo de un modo todavía más férreo y se les exigía un sacrificio cada vez más intenso en nombre del desarrollo nacional. Las tácticas militantes, sindicalistas, que habían sido el pan de cada día del movimiento social pasaban a ser, una vez que éste ocupaba el poder, «contrarrevolucionarias», desaconsejadas en grado sumo y habitualmente reprimidas.

El análisis de la situación mundial de la década de 1960 revela que estos dos tipos de movimiento se parecían más que nunca. En la mayoría de los países habían completado la «fase uno» de la mencionada estrategias en dos fases, habiendo llegado al poder prácticamente en todos los sitios. Los partidos comunistas gobernaban sobre un tercio del mundo, desde el Elba hasta el Yalu[1]; los movimientos de liberación nacional habían ocupado el poder en Asia y África, y los movimientos socialdemócratas, o sus afines, en la mayor parte del mundo paneuropeo desempeñando al menos tareas de gobierno según el principio de alternancia. Sin embargo, no habían transformado el mundo.

1968 Y DESPUÉS

La combinación de estos factores define una de las características fundamentales de la revolución mundial de 1968. Los revolucionarios tenían diferentes demandas locales, pero compartían dos argumentos fundamentales en casi todas partes. Ante todo, se oponían tanto a la hegemonía de Estados Unidos *como* a la participación colusoria en esta hegemonía de la Unión Soviética. En segundo lugar, condenaban a la vieja izquierda, ya que a su juicio ésta «no formaba parte de la solución, sino del problema». Esta segunda característica común surgió de la enorme desilusión sentida por los sectores populares que apoyaron los movimientos antisistémicos tradicionales ante los resultados reales conseguidos por éstos una vez que ocuparon el poder. Los países gestionados por ellos experimentaron un cierto número de reformas, produciéndose habitualmente un crecimiento de los servicios educativos y de salud y garantizándose el empleo. Siguieron existiendo, sin embargo, desigualdades considerables. El trabajo asalariado alienante no había desaparecido; por el contrario, se había incrementado como porcentaje de la actividad laboral. Se verificó una expansión escasa o nula de la participación democrática real, ya fuera en el ámbito gubernamental o en el lugar de trabajo; con frecuencia ocurrió lo contrario. En el plano internacional, estos países tendieron a jugar un papel muy similar al que habían desempeñado antes en el sistema-mundo. Cuba, por ejemplo, había sido una economía azucarera orientada hacia la exportación antes de la revolución y siguió siéndolo después, al menos hasta el hundimiento de la Unión Soviética. En resumen, no se había producido un cambio suficiente. Las situaciones injustas podían haberse alterado ligeramente pero eran tan reales y, en general, tan amplias como antes. Las poblaciones de estos países fueron invitadas por los movimientos que habían tomado el poder a ser pacientes, ya que la historia estaba de su parte. Pero su paciencia se estaba resquebrajando.

---

[1] Río de 790 kilómetros de longitud que traza la frontera noroccidental entre Corea del Norte y la región nordoriental de Manchuria (China) [N. del T.].

La conclusión que las poblaciones de todo el mundo extrajeron de los resultados obtenidos por los movimientos antisistémicos clásicos que habían ocupado el poder fue negativa. Ellas cesaron de creer en que estos partidos construirían un glorioso futuro o un mundo más igualitario y dejaron de concederles su legitimación; al perder la confianza en estos movimientos, también dejaron de creer en el Estado como mecanismo de transformación. Esto no significaba que importantes secciones de la población dejaran de votar por tales partidos en las contiendas electorales; su voto, sin embargo, había adquirido un carácter defensivo, ya que optaba por el menor de los males sin expresar una afirmación de ideología o expectativas.

DEL MAOÍSMO A PORTO ALEGRE

Desde 1968 se ha verificado, sin embargo, una prolongada búsqueda de un movimiento antisistémico de un tipo mejor, que condujera realmente a un mundo más democrático e igualitario. Se han producido cuatro intentos diferentes de conseguir tal objetivo, algunos de los cuales continúan en la actualidad. El primero estuvo constituido por el florecimiento de los múltiples maoísmos. Desde la década de 1960 hasta aproximadamente mediados de la de 1970, surgió un gran número de diferentes movimientos en competencia recíproca, habitualmente pequeños pero en ocasiones impresionantemente amplios, que se declararon maoístas, entendiendo por ello que se inspiraban de algún modo en la Revolución Cultural que había tenido lugar en China. Esencialmente, estos movimientos maoístas sostenían que la vieja izquierda había fracasado porque no había practicado la doctrina pura de la revolución, que ellos en ese momento proponían. Estos movimientos, sin embargo, decayeron por dos razones. En primer lugar, se enfrentaron ferozmente cuando debieron acordar cuál era la doctrina pura y en consecuencia pronto se convirtieron en pequeños grupos sectarios aislados; o si se trataba de grupos importantes, como en India, evolucionaron hacia versiones novedosas de los movimientos de la vieja izquierda. En segundo lugar, y ello tuvo mayor importancia, con la muerte de Mao Tse-Tung el maoísmo se desintegró en China, despareciendo la fuente de su inspiración. En la actualidad, no existe ningún movimiento de este tipo que tenga cierta importancia.

Una variedad más duradera de aspirante al *status* antisistémico estuvo constituida por los nuevos movimientos sociales: los verdes y otros grupos ecologistas, los movimientos feministas, las campañas de las «minorías» raciales y étnicas, como los negros en Estados Unidos o los *beurs* en Francia. Estos movimientos reivindicaban una larga historia pero, en realidad, llegaron a ser prominentes por primera vez durante la década de 1970 o bien reemergieron entonces asumiendo una forma renovada y más militante. Por otro lado, fueron más fuertes en el mundo paneuropeo que otras partes del sistema-mundo. Sus rasgos comunes radicaban, en primer lugar, en su vigoroso recha-

zo de la estrategia en dos fases propugnada por la vieja izquierda, de sus jerarquías internas y de sus prioridades: la idea de que las necesidades de las mujeres, de las «minorías» y del medio ambiente eran secundarias y que debían abordarse «después de la revolución». Albergaban, en segundo lugar, profundas sospechas respecto al Estado y la acción orientada hacia el mismo.

En la década de 1980, todos estos movimientos sociales llegaron a encontrarse divididos internamente –de acuerdo con la denominación de los Verdes alemanes– entre *fundis* y *realos*. Esta división reprodujo una vez más los debates entre «revolucionarios y reformistas» de comienzos del siglo XX. El resultado de los mismos fue que los *fundis* perdieron en todos los casos y más o menos desaparecieron. Los victoriosos *realos* adquirieron paulatinamente la apariencia de una especie de partido socialdemócrata, no demasiado diferente de la variedad clásica, aunque cargados con una mayor retórica sobre la ecología, el sexismo, el racismo o sobre el conjunto de estas tres problemáticas. En la actualidad, estos movimientos continúan siendo significativos en determinados países, pero parecen poco más antisistémicos que los movimientos pertenecientes a la vieja izquierda, especialmente porque una de las lecciones que estos últimos extrajeron de 1968 fue que tenían que preocuparse por la ecología, el género, la opción sexual y el racismo en sus declaraciones programáticas.

El tercer tipo de aspirante al *status* antisistémico estuvo constituido por las organizaciones defensoras de los derechos humanos. Algunas, como Amnistía Internacional, existían como es sabido antes de 1968, pero por regla general estas organizaciones se convirtieron en una fuerza política importante únicamente en la década de 1980, ayudadas por la adopción por el presidente Carter de la terminología de los derechos humanos respecto a América Central y por la firma del Acuerdo de Helsinki relativo a los países comunistas de Europa centro-oriental. Ambos procesos propiciaron que el *establishment* concediera su legitimidad a las numerosas organizaciones que en esos momentos estaban abordando la cuestión de los derechos civiles. En la década de 1990, la atención de los medios de comunicación a la limpieza étnica, fundamentalmente en Ruanda y los Balcanes, propició una considerable discusión pública de estos problemas.

Las organizaciones defensoras de los derechos humanos afirmaban hablar en nombre de la «sociedad civil». El propio término indica la estrategia: la sociedad civil es por definición lo que *no* es el Estado. El concepto se inspira en la distinción vigente durante el siglo XIX entre le *pays légal* y le *pays réel* –entre aquellos que ocupan el poder y aquellos que representan el sentimiento popular– y plantea la siguiente cuestión: ¿cómo puede cerrar la sociedad civil la brecha existente entre ella misma y el Estado? ¿Cómo puede llegar a controlar la sociedad civil al Estado o hacer que éste refleje sus valores? La distinción parece asumir que el Estado se halla actualmente controlado por pequeños grupos privilegiados, mientras que la «sociedad civil» consiste en la población ilustrada en general.

Estas organizaciones han tenido impacto, ya que han obligado a determinados Estados –quizás a todos– a reorientar sus políticas en la dirección de las preocupaciones suscitadas por los derechos humanos; pero en el curso de ese proceso se han convertido paulatinamente más en los coadyuvantes de los Estados que en sus oponentes y, en conjunto, escasamente parecen muy antisistémicas. Se han convertido en ONG, localizadas en gran medida en las zonas del centro de la economía-mundo pero intentando implementar sus políticas en la periferia, donde han sido contempladas con frecuencia como agentes de su propio Estado de origen y no como organizaciones críticas de este último. En todo caso, estas organizaciones apenas han movilizado apoyo de masas, recurriendo más a su capacidad para utilizar el poder y la posición de sus militantes de elite presentes en los países del centro de la economía-mundo capitalista.

La cuarta y más reciente variante de aspirante a movimiento antisistémico ha sido la de los denominados movimientos antiglobalización, una designación utilizada no tanto por estos movimientos como por sus oponentes. El uso del término por los medios de comunicación escasamente antecede a su cobertura de las protestas contra la cumbre de la OMC celebrada en Seattle en 1999. La «globalización», concebida como la retórica neoliberal que aboga por el libre comercio de bienes y capital, se había convertido por supuesto en una poderosa fuerza durante la década de 1990. Su estandarte mediático lo constituía el Foro Económico Mundial de Davos, y su implementación institucional se concretó mediante el Consenso de Washington, las políticas del FMI y el fortalecimiento de la OMC. Seattle se concibió como un momento clave en la expansión del papel de la OMC, y las importantes protestas que allí se produjeron, que finalmente provocaron la suspensión del encuentro, causaron una gran sorpresa. Los manifestantes incluían un gran contingente norteamericano, proveniente de la vieja izquierda, los sindicatos, los nuevos movimientos y los grupos anarquistas. En realidad, el mero hecho de que la AFL-CIO se mostrara dispuesta a situarse del mismo lado que los grupos ecologistas en una acción tan militante fue algo nuevo, especialmente para Estados Unidos.

Después de Seattle, la serie de manifestaciones que han tenido lugar por todo el mundo contra los encuentros intergubernamentales inspirados por al agenda neoliberal condujo a su vez a la construcción del Foro Social Mundial, cuyas convocatorias iniciales se han celebrado en Porto Alegre; el segundo de éstos, celebrado en 2002, atrajo a más de cincuenta mil delegados de más de un millar de organizaciones. Desde entonces, han tenido lugar diversos encuentros regionales para preparar el FSM de 2003.

Las características de este nuevo aspirante al papel de movimiento antisistémico son muy diferentes de las que exhibían quienes protagonizaron los intentos anteriores. Ante todo, el FSM intenta agrupar a todos los tipos previos de movimiento –vieja izquierda, nuevos movimientos, grupos pro derechos humanos y otras agrupaciones no fácilmente clasificables en estas categorías– e incluye grupos organizados de modo estrictamente lo-

cal, regional, nacional y transnacional. La base de participación es un objetivo común –la lucha contra los males sociales derivados del neoliberalismo– y un respeto compartido por las prioridades inmediatas de cada uno de los demás participantes. Reviste su importancia el hecho de que el FSM intente agrupar a movimientos provenientes del Norte y del Sur en un único marco. El único eslogan hasta la fecha es «Otro mundo es posible». Y lo que aún resulta más extraño, el FSM pretende hacer esto sin crear una superestructura omnicomprensiva. En estos momentos, dispone únicamente de un comité de coordinación internacional, de unos cincuenta miembros, que representa a una variedad de movimientos que provienen de ubicaciones geográficas diversas.

Aunque se han expresado diversas quejas por parte de los movimientos de la vieja izquierda que acusaban al FSM de ser una fachada reformista, hasta ahora éstas han sido mínimas. Quienes se quejan cuestionan, todavía no denuncian. Se reconoce ampliamente, por supuesto, que este grado de éxito se ha basado en un rechazo negativo del neoliberalismo, como ideología y como práctica institucional. Son muchos quienes han sostenido que resulta esencial para el FSM que éste opte por defender un programa más claro y positivo. Si puede hacerlo y, sin embargo, mantener el nivel de unidad actual y la ausencia de una estructura omnicomprensiva (inevitablemente jerárquica) es la gran cuestión de los próximos diez años.

UN PERIODO DE TRANSICIÓN

Si, como he sostenido en otra parte, el sistema-mundo moderno se halla inmerso en una crisis estructural y hemos entrado en una «era de transición» –un periodo de bifurcación y caos–, entonces es obvio que los problemas a los que se enfrentan los movimientos antisistémicos se plantean de un modo muy diferente a como se plantearon en el siglo XIX y en la mayor parte del siglo XX. La mencionada estrategia en dos fases orientada hacia el Estado ha perdido todo su interés, lo que explica la desazón experimentada por la mayoría de aquellos procedentes de las viejas organizaciones antisistémicas cuando plantean paquetes de objetivos políticos, sean a largo plazo o inmediatos. Los pocos que los plantean se enfrentan al escepticismo de sus potenciales seguidores o, peor aún, topan con su indiferencia.

Un periodo de transición como el actual presenta dos características que dominan la idea misma de una estrategia antisistémica. La primera es que quienes ocupan el poder van dejar de intentar conservar el sistema existente (condenado como está a su autodestrucción); van a procurar, por el contrario, que la transición conduzca a la construcción de un nuevo sistema que replicará las peores características del actual, esto es, su jerarquía, sus privilegios, sus desigualdades. No pueden utilizar, sin embargo, un lenguaje que refleje el hundimiento de las estructuras existentes, pero están implemen-

tando una estrategia basada en tales hipótesis. Por supuesto, su campo no está unido, como ha demostrado el conflicto surgido entre los denominados «tradicionalistas» de centro-derecha y los halcones militaristas de extrema derecha. Pero las elites en el poder están trabajando duro para provocar cambios que no serán tales, para construir un nuevo sistema que será tan malo –o peor– que el actual. La segunda característica fundamental es que un periodo de transición sistémica es un periodo de profunda incertidumbre en el que es imposible conocer cuál será el desenlace. La historia no está del lado de nadie. Cada uno de nosotros puede influir en el futuro, pero no sabemos y no podemos saber cómo actuarán los demás para también influir en él. El marco básico del FSM refleja este dilema y lo pone de relieve.

CONSIDERACIONES ESTRATÉGICAS

Una estrategia para el periodo de transición debe incluir, por lo tanto, cuatro componentes, todos ellos más fáciles de enunciar que de realizar. El primero supone un proceso de debate constante y abierto sobre la transición y el resultado que deseamos alcanzar. Esto nunca ha sido fácil, y los movimientos antisistémicos históricos nunca fueron demasiado competentes al respecto. Hoy, sin embargo, la atmósfera es más favorable de lo que lo ha sido en cualquier otro momento anterior, y tal tarea sigue siendo urgente e indispensable, lo cual subraya el papel de los intelectuales en esta coyuntura. La estructura del FSM se ha prestado a estimular este debate; veremos si es capaz de mantener este grado de apertura.

El segundo componente debe ser evidente: un movimiento antisistémico no puede descuidar la acción defensiva a corto plazo, incluida la acción electoral. Las poblaciones del mundo viven en el presente, y sus necesidades inmediatas deben ser tenidas en cuenta. Todo movimiento que las descuide está condenado a perder el amplio apoyo pasivo que es esencial para su éxito a largo plazo. Pero la razón y la justificación de la acción defensiva no debe ser el ofrecer un remedio a las fallas del sistema, sino por el contrario impedir que sus efectos negativos sean todavía peores en el corto plazo. Esto es muy diferente política y psicológicamente.

El tercer componente tiene que ser el establecimiento de objetivos provisionales de rango medio que parezcan moverse en la dirección adecuada. Sugeriría que uno de los más útiles –sustantiva, política y psicológicamente– es la tentativa de moverse hacia una desmercantilización selectiva pero siempre de mayor alcance. En la actualidad, estamos sometidos a un aluvión de intentos neoliberales de mercantilizar lo que previamente apenas o jamás había sido apropiado para proceder a su venta privada: el cuerpo humano, el agua, los hospitales. Debemos no sólo oponernos a esto, sino movernos en dirección opuesta. Las industrias, especialmente las industrias en dificultades, deben

ser desmercantilizadas. Esto no significa que deban ser «nacionalizadas», ya que para la mayoría significa tan sólo otra versión de la mercantilización. Significa que debemos crear estructuras que operen en el mercado y cuyo objetivo sea la prestación de un servicio y su supervivencia, y no el beneficio. Esto puede hacerse, como sabemos de la historia de las universidades y de los hospitales: no conseguirlo todo, pero sí el máximo posible ¿Por qué es tal lógica imposible de aplicar a las acerías amenazadas por un proceso de deslocalización?

Finalmente, hemos de desarrollar el sentido sustantivo de nuestros objetivos a largo plazo, que yo asumo que han de ser lograr un mundo que sea relativamente democrático y relativamente igualitario. Digo «relativamente» porque es realista. Siempre habrá brechas, pero no existe ninguna razón para que sean tan amplias, incrustadas o hereditarias. ¿Se trata de lo que una vez se denominaba socialismo o incluso comunismo? Quizá sí, quizá no. Esta cuestión nos retrotrae al problema del debate. Debemos dejar de dar por hecho que ya sabemos cómo será la sociedad mejor (no perfecta) que queremos construir. Necesitamos discutirla, bosquejarla, experimentar con estructuras alternativas para realizarla; tenemos que hacer esto al mismo tiempo que llevamos a la práctica las tres primeras partes de nuestro programa en un mundo caótico en transición sistémica. Y si este programa es insuficiente, y probablemente lo sea, entonces esta misma insuficiencia debe formar parte del debate que constituye el punto número uno de aquél.



XXXII La debilidad estadounidense y la lucha por la hegemonía

He sostenido durante mucho tiempo que el declive del poder mundial detentado por Estados Unidos es una realidad al menos desde la década de 1970. Innumerables autores han sostenido que esto obviamente no es cierto, dado el contundente nuevo imperialismo practicado por Bush. Sostengo, no obstante, que la doctrina de Bush deriva no de la fortaleza de Estados Unidos como única superpotencia en liza, sino precisamente de la debilidad estadounidense.

Voy a comenzar por dos cosas con las que probablemente casi todos los lectores de *Monthly Review* estarán de acuerdo. La primera es que el imperialismo forma parte integral de la economía-mundo capitalista; no es un fenómeno nada especial; siempre ha estado ahí, y siempre estará ahí mientras vivamos en una economía-mundo capitalista. La segunda es que en este momento estamos experimentando una forma particularmente agresiva y rechazable de imperialismo, que incluso se muestra dispuesto a proclamar que es imperialista.

Ahora les pido que reflexionen sobre esa anomalía. ¿Cómo entender este momento en que estamos viviendo caracterizado por una forma particularmente agresiva y rechazable de imperialismo, que por primera vez en más de cien años está dispuesto a utilizar las palabras «imperial» e «imperialismo»? ¿Por qué lo hacen? La respuesta que da la mayoría de la gente es el *poderío* de Estados Unidos, y la que yo daré es su *debilidad*.

Debemos comenzar por 1945, cuando Estados Unidos se convirtió realmente en una potencia hegemónica. ¿Qué significa hegemonía en este contexto? Significa que el Estado-nación estadounidense era con gran diferencia el más fuerte, y que poseía una capacidad económica tan superior a la de cualquier otra economía en el mundo de 1945 que podía vender sus productos a menor precio que cualquier otro productor en los mercados internos del resto de los países. Estados Unidos contaba con una fuerza militar sin

par, que le permitía crear alianzas formidables como la OTAN, el pacto de defensa mutua Estados Unidos-Japón, etc. Y al mismo tiempo Estados Unidos, como potencia hegemónica, se convirtió en el centro cultural del mundo. Nueva York se convirtió en el centro de la alta cultura, y la cultura popular estadounidense arrasó en todo el mundo.

La primera vez que estuve en la Unión Soviética, durante la era Breznev, mi anfitrión me llevó a un bar en Leningrado. Lo que más me sorprendió en la Unión Soviética, durante el tiempo que estuve allí, fue que en ese bar se oía música popular estadounidense cantada en inglés. En el plano ideológico, creo que subestimamos hasta qué punto el tema del «mundo libre» gozó de legitimación entre amplios segmentos de la población mundial.

Así pues, Estados Unidos estuvo realmente en la cúspide del mundo durante casi veinticinco años, y logró imponer su voluntad en cualquier asunto que deseara imponerla.

Cierto es que también existía la Unión Soviética, que planteaba una seria dificultad militar. Sin embargo, Estados Unidos la superó con gran facilidad mediante un acuerdo, el de Yalta, que abarcaba en realidad más de lo que se trató allí. Creo que la izquierda ha subestimado históricamente la realidad e importancia del acuerdo de Yalta, que hizo de la Guerra Fría un espectáculo coreografiado en el que no sucedió realmente nada durante cuarenta años. Eso fue lo más importante de la Guerra Fría. Dividió el mundo en una zona soviética que abarcaba casi una tercera parte del mismo y una zona estadounidense que abarcaba los dos tercios restantes. Mantuvo esas zonas económicamente separadas y les permitió denunciarse mutuamente de modo estrepitoso a fin de mantener el orden en su propio bando, sin intentar nunca auténticos cambios sustanciales en el equilibrio de fuerzas. Estados Unidos estaba, por lo tanto, sentado en la cúspide del mundo.

Esta situación duró tan sólo veinticinco años aproximadamente. Estados Unidos empezó a verse en dificultades entre 1967 y 1973 debido a tres factores. En primer lugar, perdió su ventaja económica. Europa occidental y Japón cobraron la fuerza suficiente para defender sus propios mercados, y hasta comenzaron a invadir el mercado estadounidense. Eran entonces casi tan fuertes y competitivos económicamente como Estados Unidos, y eso tuvo, claro está, consecuencias políticas.

El segundo factor fue la revolución mundial de 1968, en la que estuvieron implicados de una forma u otra muchos lectores de *Monthly Review*. Pensemos en lo que sucedió en 1968. Por aquel entonces había dos temas que se repetían por todo el mundo: no nos gusta la hegemonía y dominio estadounidenses del mundo y no nos gusta la colusión soviética con Estados Unidos. Éste era un planteamiento omnipresente en aquellos momentos: no se trataba tan sólo de la actitud china ante las dos superpotencias, sino que también era la de la mayor parte del resto del mundo.

Otra cosa que dejó claro 1968 fue que la vieja izquierda –partidos comunistas, partidos socialdemócratas y movimientos de liberación nacional–, que había llegado al poder en todas partes, no había cambiado el mundo y había que hacer algo al respecto. Ya no estábamos seguros de que pudiéramos seguir confiando en ellos. Esto socavó los fundamentos ideológicos del acuerdo de Yalta, lo cual tuvo una gran importancia.

El tercer factor fue que hubo gente disconforme con Yalta, sobre todo en el Tercer Mundo, donde se produjeron al menos cuatro derrotas significativas del imperialismo: la primera fue en China, donde el partido comunista desafió a Stalin y en 1948 avanzó sobre la ciudad de Shanghai, controlada por el Kuomintang, y arrancó a China de la influencia estadounidense en el continente. Ello supuso una derrota clave del intento estadounidense de controlar la periferia. La segunda tuvo lugar en Argelia, con todas sus consecuencias para otros territorios coloniales. Casi al mismo tiempo saltó Cuba, en el patio trasero de Estados Unidos. Y finalmente Vietnam, donde fueron derrotados primero Francia y luego Estados Unidos. Esta derrota militar de Estados Unidos ha condicionado la geopolítica mundial desde entonces.

El triple hecho del ascenso de rivales económicos, la revolución mundial de 1968 y su impacto psicológico en todo el mundo y la derrota en Vietnam marca conjuntamente el inicio del declive de Estados Unidos.

¿Cómo respondieron a esa pérdida de hegemonía los gobernantes estadounidenses? Ése ha sido el problema desde entonces. Hubo dos formas principales de afrontarla: una, la que pusieron en práctica desde Nixon hasta Clinton, incluidos Ronald Reagan y George Bush sénior. Todos los presidentes de Estados Unidos actuaron del mismo modo, que consistía básicamente en el empleo del puño de hierro con guante de terciopelo.

Trataron de convencer a Europa occidental, Japón y otros Estados de que Estados Unidos podía colaborar; de que los demás podrían contar con una alianza entre casi iguales, aunque Estados Unidos ejerciera el «liderazgo»; para eso crearon la Comisión Trilateral y el G7. Y, por supuesto, esgrimieron durante todo este periodo de tiempo el argumento unificador de la amenaza soviética.

También se produjo el llamado «Consenso de Washington» que cristalizó en la década de 1980. ¿De qué trataba el Consenso de Washington? Les recordaré que las Naciones Unidas habían proclamado la década de 1970 como «década del desarrollo». El desarrollo fue la palabra mágica desde la década de 1950 hasta la de 1970. Todo el mundo proclamaba que los países se podían desarrollar. Lo proclamaba Estados Unidos, lo proclamaba la Unión Soviética y en el Tercer Mundo lo proclamaban todos, con la única condición de que el Estado estuviera organizado adecuadamente. Por supuesto, la gente no estaba de acuerdo sobre cómo organizar adecuadamente el Estado, pero bastaba con que éste estuviera organizado adecuadamente e hiciera las cosas de modo correcto para poder desarrollarse. Ésa era la ideología básica: el desarrollo se conseguiría mediante alguna forma de control sobre lo que sucedía en los Estados nacionales soberanos.

Pues bien, el Consenso de Washington significó el abandono y desprestigio del desarrollismo, que a finales de la década de 1980 había fracasado ostensiblemente, por lo que todo el mundo estaba dispuesto a abandonarlo. Lo sustituyeron por lo que llamaban globalización, que significaba simplemente abrir todas las fronteras, eliminar todas las barreras para el movimiento de mercancías y sobre todo de capital, pero no de trabajadores. Estados Unidos trató de imponer este supuesto «consenso» al resto del mundo.

El tercer aspecto de esa línea de «cooperación» fue un proceso de construcción de consenso ideológico en Davos. Davos tiene su importancia; fue un intento de crear un punto de reunión para las elites del mundo, incluidas las del Tercer Mundo, unificando y homogeneizando constantemente su actividad política.

Al mismo tiempo, los objetivos de Estados Unidos durante ese periodo adoptaron tres formas: una consistió en lanzar la contraofensiva del neoliberalismo en tres ámbitos particulares con el fin de 1) reducir los salarios en todo el mundo; 2) reducir los costes empresariales (y acabar con las limitaciones ecológicas), permitiendo su socialización y externalización totales; y 3) reducir los impuestos con los que se subvencionaba el bienestar social (educación, sanidad y garantía de ingresos mínimos durante toda la vida).

En estos tres ámbitos sólo obtuvieron un éxito parcial. En ninguno de los tres fue completo, pero en todos ellos se avanzó un poco. Sin embargo, las curvas de costes no se pudieron hacer retroceder hasta los niveles en los que se hallaban en 1945. Esas curvas habían subido y ahora están bajando, pero no han bajado hasta el nivel de 1945, y volverán a subir.

El segundo objetivo era afrontar la amenaza militar. La amenaza real al poderío militar estadounidense –y dado que sus dirigentes lo dicen sin cesar, haríamos bien en creerles– es la proliferación nuclear; porque si cualquier país pequeño tiene armas nucleares resultaría muy arriesgado para Estados Unidos comprometerse en una acción militar. Eso es lo que Corea del Norte está demostrando en este momento. Corea del Norte sólo posee dos bombas nucleares, si lo que dicen los periódicos es cierto, pero eso es suficiente para alterar el panorama.

El tercer objetivo –y se trata de un asunto que ha sido crucial y sobre el que los dirigentes estadounidenses vienen trabajando desde la década de 1970– era bloquear la Unión Europea. Estados Unidos estaba a favor de la Unión Europea durante las décadas de 1950 y 1960, cuando era el medio para conseguir que Francia aceptara el rearme de Alemania; pero una vez que se convirtió en algo serio, se entendió como un intento de crear un Estado europeo de un tipo u otro, a lo que Estados Unidos se opone enérgicamente, por supuesto.

¿Qué sucedió? En primer lugar, colapsó la Unión Soviética. Esto fue un desastre para Estados Unidos; le quitó el arma política más importante que tenía frente a Europa occidental y Asia oriental.

En segundo lugar, Sadam Husein inició la primera guerra del Golfo. Lo hizo deliberadamente para desafiar a Estados Unidos. No lo podría haber hecho si la Unión Soviética hubiera seguido siendo una potencia activa. Le habría impedido hacerlo porque habría puesto en peligro el acuerdo de Yalta. Y se salió con la suya. Es decir, que al final de la guerra todo lo que perdió fue lo que había ganado. Estaba de nuevo en el punto de partida. Eso es lo que se les ha atragantado durante diez años. Aquella guerra fue un empate, no una victoria para Estados Unidos.

En tercer lugar, durante la década de 1990 vivimos un momentáneo repunte de la economía estadounidense, pero no de la totalidad de la economía-mundo, que en estos momentos se ha desvanecido. Ahora nos enfrentamos al debilitamiento del dólar, que ha sido una de las palancas cruciales de Estados Unidos que le ha permitido tener el tipo de

economía que tiene y ejercer su dominio sobre el resto del mundo. Y, por último, se produjo el 11 de Septiembre, que mostró que Estados Unidos es vulnerable.

Entran en escena los halcones. Los halcones no se consideran a sí mismos como prolongación triunfante del capitalismo estadounidense ni del poderío estadounidense ni de ninguna otra cosa. Se ven a sí mismos como un grupo de intrusos frustrados que durante cincuenta años no consiguieron lo que querían ni siquiera con Ronald Reagan, ni siquiera con George Bush sénior, ni siquiera con George W. Bush Jr. antes del 11 de Septiembre. Todavía les preocupa que George W. Bush Jr. pueda echarse atrás y se deshaga de ellos. Creen que la política aplicada desde Nixon hasta Clinton y durante el primer año de presidencia de George W. Bush, de tratar de manejar diplomática y multilateralmente esa situación –lo que denominó el guante de terciopelo–, fue un rotundo fracaso, que sólo sirvió para acelerar el declive de Estados Unidos, y creen que hay que cambiarla radicalmente lanzándose a una acción imperial abierta y ambiciosa, que opte por la guerra con toda contundencia. No se lanzaron a la carga contra Iraq o contra Sadam Husein porque éste fuera un dictador, ni siquiera por el petróleo. No argumentaré esa afirmación aquí, pero no necesitaban ir a la guerra contra Iraq por el petróleo. La necesitaban para demostrar que Estados Unidos podía hacerlo, y necesitaban esa demostración a fin de intimidar a dos adversarios: 1) a quienquiera en el Tercer Mundo que pretenda dotarse de armas atómicas; y 2) a Europa. Fue un ataque contra Europa, y por eso Europa respondió como lo hizo.

En 1980 escribí un artículo en el que decía: «Políticamente es inevitable que en el próximo futuro emerja una alianza París-Berlín-Moscú». Dije eso cuando todavía existía la Unión Soviética y he seguido diciéndolo desde entonces. Ahora todo el mundo habla de ello. Actualmente existe una página web, que reproduce en francés, alemán, ruso e inglés lo que escribe gente de toda Europa sobre las virtudes de un eventual eje París-Berlín-Moscú.

No debemos subestimar la retirada de la propuesta estadounidense en el Consejo de Seguridad en marzo de 2003. Es la primera vez desde que se fundó la ONU que Estados Unidos no pudo conseguir, sobre una cuestión que le importara, una mayoría en el Consejo de Seguridad. Si bien han tenido que recurrir al veto contra varias resoluciones en el pasado, no se trataba de cuestiones verdaderamente cruciales para los dirigentes estadounidenses. Pero en marzo de 2003 *retiraron* la resolución porque no podían conseguir más que cuatro votos a su favor. Fue una humillación política y en todo el mundo se entendió así. Estados Unidos ha perdido legitimidad, y por eso no se le puede llamar hegemónico. Se le llame como se le llame ahora, no tiene legitimidad y eso es decisivo.

Así pues, ¿qué debemos esperar durante los próximos diez años? En primer lugar, se plantea la cuestión de cómo se construirá Europa. Será muy difícil, pero los europeos avanzarán y construirán un ejército. Quizá no toda Europa, sino sólo el núcleo. Estados Unidos está realmente preocupado por ello, y ese ejército se vinculará más pronto o más tarde con el ruso.

En segundo lugar, miremos al noreste de Asia. Se trata de un escenario más complicado, pero creo que China, una Corea reunificada y Japón comenzarán a colaborar política y económicamente. Ahora bien, eso no será fácil. La reunificación de Corea será tremendamente

difícil de conseguir. La reunificación de China también será difícil, y esos países tienen todo tipo de razones para odiarse mutuamente y albergan tensiones con profundas raíces históricas, pero se ven presionados a trabajar en esa línea. Si pretenden sobrevivir como fuerzas independientes en el mundo, se moverán en esa dirección.

En tercer lugar, tenemos que estar atentos a lo que suceda en el Foro Social Mundial. Creo que ahí es donde se juega la partida. Es ahora el movimiento social más importante sobre la faz de la tierra y el único con alguna posibilidad de desempeñar un papel realmente significativo. Ha florecido muy rápidamente. Tiene un cúmulo de contradicciones internas que no deberíamos subestimar y encontrará todo tipo de dificultades, que tal vez no supere. Puede que no sobreviva como movimiento de movimientos, sin centro jerárquico, tolerante con todas las discrepancias dentro de él, y que a pesar de ello represente algo. No es un juego fácil, pero es donde se sitúan las mejores esperanzas.

Finalmente, creo que habría que atender a las contradicciones internas entre los capitalistas. La contradicción política básica del capitalismo durante toda su historia ha sido que todos los capitalistas tienen un interés político común, en la medida en que existe una incesante lucha de clases mundial. Al mismo tiempo, cada capitalista es un rival para todos los demás capitalistas. Ahora bien, ésta es una contradicción fundamental del sistema que se está haciendo muy explosiva.

Tampoco deberíamos subestimar el hecho de que en abril de 2003 Lawrence Eagleberger, secretario de Estado con el primer presidente Bush, y que sigue siendo todavía ahora asesor cercano del padre del actual presidente, dijo por escrito que si Estados Unidos invadiera ahora Siria, él estaría a favor del *impeachement* de George W. Bush. Ahora bien, para una persona de sus características no es algo banal atreverse a decir eso. Así pues, se está enviando un mensaje, ¿y de quién proviene ese mensaje? Creo que proviene de su propio padre, y también de un sector importante del capital estadounidense y mundial. No están en absoluto felices con los halcones. Los halcones no han ganado todavía la partida. Se apoderaron de la maquinaria estatal estadounidense; el 11 de Septiembre lo hizo posible. Saben que es ahora o nunca y tratarán, por consiguiente, de seguir adelante; no pueden echarse atrás, porque ello supondría su caída. Pero no tienen ninguna garantía de éxito, y algunos de sus peores enemigos son otros capitalistas a los que no les gusta la línea adoptada con respecto a Europa o Japón porque *creen* básicamente en la unidad del capital y no piensan que puedan gestionarse las cosas machacando a todo tipo de oposición; ellos prefieren cooptarla. Les preocupa mucho que Sansón pueda derribar el templo sobre sus cabezas.

Hemos entrado en un mundo caótico. Eso tiene que ver con la crisis del capitalismo como sistema, pero no analizaré esa cuestión ahora. Lo que quiero decir es que esta situación mundial caótica se mantendrá durante los próximos veinte o treinta años. Nadie la controla, y menos que nadie el gobierno estadounidense, el cual va a la deriva en una situación que está tratando de gestionar a trompicones y que será incapaz de manejar ordenadamente. Esto no es ni bueno ni malo, pero no deberíamos sobrestimar a esta gente ni la fuerza con la que cuentan.